السودان: آفاق الوعي بالذات

د. النور حمد

فلنتقبل أنفسنا كسودانيين، أولاً وقبل كل شيء، العروبة لا تستطيع توحيدنا، الأفريقانية المضادة للعروبة لا تستطيع توحيدنا، الإسلام لا يستطيع توحيدنا، المسيحية لا تستطيع توحيدنا، لكن السودانوية تستطيع توحيدنا.

جون قرنق ديمبيور

مدخل

تسعى هذه الورقة إلى تسليط الضوء على ما تراه غيبةً للسودان عن دائرة الفعل الحضاري المؤثر، لما يقارب ألفاً وسبعمائة عامٍ. ساد هذه الفترة الطويلة ما يمكن أن نطلق عليه خمولٌ حضاريٌّ، ابتدأ بسقوط مملكة مروي، على أيدي الأحباش، في القرن الرابع الميلادي، وامتد في الزمان حتى وقتنا الراهن. السؤال حول حالة الخمول الحضاري الطويلة هذه، يطرح نفسه، وبالحاحٍ شديد، لأن أرض السودان كانت قبل هذه الفترة نابضةً بالفعل الحضاري، إذ احتضنت واحدةً من أمهات الحضارات الإنسانية، التي لا تزال آثارها الباقية تشهد على عظمتها. ورغم أننا دخلنا مؤخرًا فضاء الحداثة، أو على الأصح تم حشرنا فيه قسرًا عن طريق الإستعمارين الخديوي التركي والبريطاني المصري في القرنين الأخيرين، لكننا، في جملة الأمر، بقينا واقفين على رصيف الحداثة، ولم تعلق بنا من الحداثة غير بضع قشور. وما أن خرج المستعمر البريطاني الذي ربطنا بايقاع الحياة العصرية الحديثة، خاصة في حواضرنا، حتى تدهورت أحوالنا واضطربت وفقدنا الوجهة، وعازنا النجم الهادي. فلماذا لم يصبح إرثنا الحضاري الثر وقودًا لنهضةٍ جديدة؟

معلومٌ أن الحضارات تبيد، وأن لكل حضارةٍ، مهما عظُم شأنها، عمرٌ افتراضي، يطول هنا، ويقصر هناك. بادت حضارة مصر القديمة، وبادت حضارات وادي الرافدين، وبادت حضاراتٌ أخرى كثيرة، تُعد من أمهات حضارات العالم، وانهارت امبراطوريات. غير أن تراجع السودان، عقب انهيار حضارة مروي، مقارنًا بغيره، كان تراجعًا كبيرًا جدًّا. وبشكلٍ عام، فإن بعض الظروف التي أسهمت في غياب السودان، وفي عزلته عن العالم، وابتعاده عن دائرة الفعل الحضاري، معروفةٌ. غير أنَّ ما تركز عليه هذه الورقة أن بعض تلك الأسباب، خاصةً المتعلق منها بما تعرض له السودان في القرنين الأخيرين من تاريخه من استعمار، لم يلق النظر الكافي ولم تتم دارسته كما ينبغي. لقد شهد السودان نهضةً نسبيّةً أثر نشوء سلطنة الفونج في مطلع القرن السادس عشر. ولربما كان في وسع السودان أن

يدخل على حقبة الحداثة من مدخلٍ خاصٍّ به، لولا دخول الغزو الخديوي التركي المصري، ومن بعده الغزو الإنجليزي المصري، وحرفهما للمسار. ولذلك، تركز هذه الورقة بشكلٍ محددٍ جدًّا على دور الغزو الخديوي في ارباك نمو السودان، بتغييره لبنية العقل السوداني، وهو ما يدخل في دائرة ما يمكن أن نسميه "احتلالاً عقليًا" جعل الحراك الفكري والسياسي في السودان، عبر حقبة ما بعد الاستقلال حراكًا غير منتج. فالهوية العربية الإسلامية التي أسقطها النخب التي تم استتباعها عقليًا للفضاء المشرقي قسرًا على بقية القطر هي التي فتحت الباب للنزاع بين مكونات القطر المتباينة، ومن ثم، للتجزئة التي فصلت جنوبنا عن بقية القطر في عام 2011.

آثار وعلامات هذه الغيبة في مسارات حياتنا الراهنة، لا تحتاج إلى كثير براهين. ولكن يمكن القول، على سبيل المثال فقط، إن الذي يرى اهرامات ممكلة مروي في البجراوية، والنقعة، والمصورات الصفراء، وجبل البركل، وفي غيرها من مواقع آثار الحضارة الكوشية، لا يملك أن يتساءل: كيف رجعنا من ذلك العلم الراسخ بالهندسة، ومن التحكُّم في أدوات ومواد البناء، ومن مستوى رفيعٍ جدًّا في المهاراتِ الحرفيةِ، ومن المعرفةِ بفنون الرسم والنحت والنقش، لنسقط في غورٍ عميقٍ جدًّا من قلة الحيلة العلمية والمعمارية؟ أيضًا حين نقرأ عن قدرات مروي القديمة، في الحروب، وفي الإدارة، وفي تدبير معيشة شعبها، وفي صهرها للمعادن وتشكيلها، حتى لقَّبها أ. ج. آركل "بيرمينغهام إفريقيا"، ثم ننظر إلى الحياة السودانية التي سكن حراكها وخفت نبضها حول ضفتي النيل، منذ سقوط مروي وحتى اليوم، لا نملك إلا أن نُدهش لمقدار السكون التاريخي، ومقدار التراجع الحضاري الذي أصاب هذا المكان.

يُضاف إلى ما تقدم ذكره من آثار سالبةٍ، يمكن أن نشير إلى آثارٍ سالبة أخرى يشهد عليها ما نراه اليوم من اضطراب في مجريات حياتنا اليومية، ومن عجزٍ عن النهوض نادر الشبيه. من تلك الآثار؛ تفاقم التشرذم، وصعوبة الاتفاق بين قوانا السياسية، وتراجعنا عن إرث التعايش وسقوطنا في مستنقع النزاعات. كما تتمثل تجلياتٌ أخرى للتراجع في عودة عصبية القبلية إلى الحواضر ومناطق الزراعة المستقرة، بعدما تلاشت فيها، أو كادت. يُضاف إلى ذلك، ازدياد نُذر تفكك ما تبقى من القطر. هذا التراجع لم يكن نتيجةً حصريةً لإخفاقات مرحلة ما بعد الاستقلال، حيث يتركز اهتمام كثيرٌ من الباحثين، وإنما هو حالةٌ لها جذور تاريخية أبعد من ذلك. وبطبيعة الحال، لم تخل هذه الغيبة الحضارية الطويلة من بعض اشراقاتٍ تشهد عليها المخلفات الأثرية للممالك النوبية المسيحية، في نوباديا، والمقرة، وعلوة (550 – 1504م)، إلى جانب بعض المواريث الروحانية والسياسية والاجتماعية من عصر سلطنة الفونج الإسلامية في سنار (1504 – 1821)، وهي مواريث ترجع، في الحالة السنارية، إلى مؤسسة التصوف الشعبية، بأكثر مما ترجع لطبيعة نظام الحكم.

هناك حدثان كبيران وقفا وراء تلك الغيبة الحضارية. يتلخص الأول في قيام مملكة أكسوم في الهضبة الحبشية، في الربع الأول من الألفية الميلادية الأولى، الذي أدّى إلى تحول طرق التجارة عن

مروي، ما أضعف أهميتها الاقتصادية. كما أن مروي نفسها أخذت تتحلل داخليًا، وعمتها الاضطرابات، إلى أن جاءت مملكة أكسوم بجيشها، وقوّضت ما تبقى منها. منذ تلك اللحظة انطفأت الجذوة الحضارية الكوشية شديدة الوهج، وخمدت طاقات صنع الحضارة في وادي النيل الأوسط. كان ذلك هو المنعطف الأول الكبير في مسار التراجع الحضاري السوداني. أما المنعطف الثاني فكان في الربع الأول من القرن التاسع عشر حيث تكثَّفت وتعمّقت تلك الغيبة، بسبب الغزو الخديوي في عام 1821م. قلبت الخديوية المزاج الديني في السودان، وطمست كثيرًا من معالم روح الثقافة المحلية، التي تراكمت طبقةً فوق طبقةٍ، عبر مراحل تاريخية طويلة، وبدأ، من ثمَّ نسيان السودانيين لجذرهم الحضاري، ولذاتهم كحضارة وثقافة مستقلة بعد أن تم استتباعهم بقوة الحديد والنار، وبقوة الخطاب الديني للمؤسسة الدينية الرسمية الخديوية، للمركز الإمبراطوري الخديوي في مصر.

يرى محمد المكي إبراهيم أن تلقي السودانيين للثقافة العربية بدأ في عهد الفونج، غير أن ذلك التلقّي، كان يتم دون تمحيص. ولذلك، تم فيه تلقي الكثير من "القشور" و"النفايات" التي صبغت بطابعها كل عصور التاريخ السوداني اللاحقة[1]. وتقود ملاحظة محمد المكي إبراهيم هذه إلى التفكير في أن نسخة الثقافة العربية الإسلامية التي دخلت السودان وجرى تبنيها كانت نسخةً ضعيفة. ولقد تكثّف لاحقًا الركام الذي أخذ في إعادة تشكيل الثقافة السودانية وفي تبديل وعي السودانيين بذاتهم كسودانيين، في فترة الغزو الخديوي، حيث أخذت الصلة تنقطع بين النخب السودانية وبين جذورها التاريخية البعيدة، ما أضاف عنصرًا جديدًا سالبًا أسهم في إطالة الغيبة الحضارية، وإدخالها في منعطفٍ جديد أكثر وعورةً وتعقيدًا من سابقه. وتزعم هذه الورقة أن للسودان من حيث الجذور، حضارةٌ متفردة، وأن الفرد السوداني، في أصل تكوينه، متفردٌ أيضًا لكونه نتاجٌ لمخاضٍ طويل شكلته روافد اثنية، وثقافية، وروحانية، تمازجت لتنتج خصائص مزاجية، واجتماعية، ووجدانية، أثمرت في خلاصاتها بنيةً حضاريةً جديدةً متكاملةً ذات شخصيةٍ مميزة، وذات استقلالية. غير أن تلك الفرادة والخصوصية والتميُّز نُسيت، أو كادت أن تُنسى. هذا الوصف بالفرادة ليس مرتكِزًا على مزاعم من التفوق العرقي، وإنما على ما تشكل وتراكم تاريخيًا من رؤيةٍ جماعيةٍ متفردةٍ متعلقةٍ بفلسفة الحياة نمت بصورةٍ فطريةٍ تراكمية، مما يُطلق عليه بالإنجليزية، world view. هذا النظرة الفلسفية الفطرية انعكست في الحالة السودانية في علاقات اجتماعية اتسمت بالحس الإنساني العالي الذي تعكسه الشمائل المتمثلة في الأمانة، وفي إيثار الآخر، وفي النجدة، وفي التكافل، وغير ذلك من مكارم الأخلاق. هذه الأمور لا تزال بقاياها قائمة في الحياة السودانية، وهي ما يراه الآخرون في السودانيين ويشهدون لهم به بشكلٍ متواترٍ جدًّا. باختصارٍ شديدٍ، هذا التميز في السجايا صنعه قالبٌ مختلف. وهو قالب أقدم بكثير من مرتكز الحضارة العربية الإسلامية، الذي يعزي إليه بعضنا ميزات الشخصية السودانية. هذا القالب المختلف لم يتم بحثه بشكلٍ كافٍ بعد، ولا تدعي هذه

[1] محمد المكي إبراهيم، **الفكر السوداني: أصوله وتطوره**، ط 2 (الخرطوم: مطبعة أرو 1989)، ص 5

الورقة أنها بحثته أو سبرت أغواره كما ينبغي، وإنما تدعي فقط أنها تملك بعض الشواهد الأولية التي تشير إلى ضرورة التفكير من زوايا، ومنطلقاتٍ جديدة، وفقًا لمقارباتٍ جديدة.

اخفاق النُّخَب

لم تبذل النخب التي أدارت حراك الاستقلال، بحكم حالة الاحتلال العقلي التي أطبقت عليها – وهذا افتراض سيجري تثبيته بالشواهد لاحقًا – أيَّ جهدٍ يُذكر لمراجعة التأثيرات السالبة للغزو الخديوي التركي المصري، ومن بعده الحكم البريطاني المصري، على بنية العقل السوداني. لقد انتزعت الخديوية السودان مزاجيًّا، ووجدانيًّا، وروحانيًّا من بيئته الطبيعية كواحدٍ من دول القرن الإفريقي، وكبوتقةٍ انصهرت فيها كثيرٌ من مكونات الحزام السوداني، الممتد بعرض إفريقيا الصحراوية وشبه الصحراوية، من البحر الأحمر، وحتى ساحل المحيط الأطلسي، وتم تحويله إلى قطرٍ مستتبعٍ إلى فضاءِ شرق المتوسط، وشمال جزيرة العرب. فالسودان الذي هو جزء من منظومة القرن الإفريقي تتجسد ارتباطاته العضوية الأقوى والأمتن بالفضاء العربي عبر اليمن، وجنوب الجزيرة العربية، وليس عبر الفضاء المتوسطي. فاليمن، بحكم الجغرافيا، والتاريخ المتداخل، وبحكم ما تبع ذلك من التكوين الوجداني، والمزاج الروحاني، والهجرات المتبادلة مع القرن الإفريقي، هي الأقرب إلى القرن الإفريقي. فلقد مثّلت بلاد اليمن في الماضي أحد الروافد البشرية والثقافية المهمة التي أسهمت في تكوين القرن الإفريقي، خاصةً بعد انهيار سد مأرب، وما تلاه من هجرة اليمنيين إلى الحبشة. أيضًا، أسهم الحاميُّون من سكان القطاع الأوسط من نهر النيل، في تكوين القرن الإفريقي، أثر هجرتهم واستقرارهم في المرتفعات الحبشية[2]. بل تقول بعض الروايات التاريخية إن قدامي الكوشيين الحاميين سبق أن هاجروا في أزمنة غابرة إلى الجزيرة العربية، ثم عادوا منها إلى الهضبة الحبشية[3]. ولذلك، فإن التجذير للشخصية الحضارية للسودان لا يمكن أن ينحصر في رافدٍ أو رافدين، أو ثلاثة مما لحق بالركب مؤخرًا. وأكبر خطأ في تقديري هو ربط السودان بالبيئة العقلية والنفسية والوجدانية المتوسطية التي تأثرت بحضارات شمال المتوسط الأوروبية. فتلك البيئة المتوسطة تختلف اختلافًا كبيرًا من البيئة السودانية من حيث النظر إلى العالم وإلى الواقع. فالنظرة السودانية، على اختلاف الشعوب السودانية متشبعةٌ بالغنوص الإفريقي. وحين جاء الإسلام إلى إفريقيا السوداء، تماهى الأفارقة مع جوهره لا مع حرفه. فجوهره فيه ما يشابه النظرة الإفريقية، نحو الكون ونحو المجتمع، أما حرفه فأكثريته مشرقيٌّ متوسطي. وعمومًا تؤكد معظم الشواهد التاريخية، مضافًا إليها الطبيعة المزاجية للفرد السوداني الحالية، وبشدة، أن الحالة السودانية حالةٌ إفريقيةٌ، تماهت مع جوهر الإسلام، ومع اللقاحية العربية المشاعية، ومع أن كلاهما أصبحا جزءًا منها، إلا أنها بقيت ذات فرادة وتميز. ولربما أمكن القول، إن الحالة السودانية الراهنة التي تبدو مزيجًا غريبًا من الفشل المزمن واليأس، من جهة،

---

[2] عبد المجيد عابدين، **العرب والحبشة**، (القاهرة: دار الفكر العربي، "بدون تاريخ نشر") ص 7

[3] ممتاز العارف، **الأحباش بين مأرب وأكسوم، لمحات تاريخية من العلاقات العربية الحبشية ونشوء إثيوبيا الحديثة**، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1975)، ص 8. أيضاً راجع: عبد المجيد عابدين، **بين الحبشة والعرب**، (القاهرة: دار الفكر العربي، - "بدون تاريخ")، ص 8.

وتبدو من الجهة الأخرى، ذات امكاناتٍ هائلةٍ كامنة، وذات بشائر ووعودٍ بإمكان قيام نهضةٍ كبيرةٍ، لها نكهتها وتميزها، إنما تعكس الوضع المُحيّر لهذا البلد العجيب.

تداخل السودان مع الفضاء المتوسطي المشرقي منذ سالف الحقب. فهو قد تأثر وأثر في مصر الفرعونية، كما أثر وتأثر، بقدرٍ أقل، بحضارة وادي الرافدين. والتدافع بين الحضارات معروف، خاصة الحضارات المتجاورة. غير أن ما حدث منذ الغزو الخديوي هو أن السودان تعرض مع الاحتلال العسكري إلى احتلال عقلي. فقد تم استتباعه بوصفه أصبح وفق الفتح ملكًا مصريًا. وهكذا حرصت الخديوية على إلحاقه بالفضاء المشرقي المتوسطي، كتابعٍ وامتدادٍ جديد ليس له اسهام. هذا الاحتلال العقلي الذي أصاب النخب السودانية في الحقبة الخديوية استمر أيضًا في عهود الجمهوريات المصرية الديكتاتورية المتعاقبة، ابتداءً بعهد جمال عبد الناصر وانتهاء بعهد حسني مبارك. ففي هذه الحقب الجمهورية الديكتاتورية المصرية، اتسع نطاق احتلال عقول السودانيين عن طريق الخطاب الديني، وعن طريق الإعلام، وعن طريق مناهج التعليم، وعن طريق الخطاب السياسي العروبي. ولقد انعكس كل أولئك في سياساتنا الخارجية عبر مرحلة ما بعد الاستقلال، ليصبح وعينا بذاتنا وعيًا مشرقيًّا متوسطيًّا، في صورته العامة، ووعيًا مصريًّا، في صورته الأكثر تحديدًا. وقد بلغ التماهي مع الرؤية المصرية الخديوية للسودان، وتوقعاتها لما ينبغي أن يراه ويسلكه السودانيون تجاه مصر، درجةً أصبحت بها النخب الحاكمة في السودان، في مختلف عهود الحكم الوطني، تخدم مصالح الجارة مصر، بأكثر مما تخدم مصالح القطر السوداني. ولقد دلّ على ذلك الرضوخ السوداني الطوعي للمصريين، في معظم المحادثات التي جرت بين البلدين لنقاش قضايا المصالح المشتركة التي تقتضي اتفاقياتٍ بين البلدين الجارين، خاصة ما تعلق منها بالمياه، وحرية التنقل بين القطرين[4]. لقد ظللنا، نتيجة للاستتباع الممنهج، نفرط، وبشكلٍ مضطردٍ في مصالح قطرنا لصالح جيراننا المصريين، ونرى في ذلك أمرًا طبيعيًّا[5]. بل نحن لا نمارس أي ضغطٍ على مصر حتى عندما تحتل أراضينا، كما جرى في حلايب. هذا في حين أن لنا من أوراق الضغط، ما لو استخدمناها كما ينبغي، وكما تقتضي أصول السياسة، لتراجع المصريون، ومنها ورقة مياه النيل، وورقة الأمن الاستراتيجي والغذائي المصري. فحتى يومنا تتكتل دول حوض النيل في

---

[4] راجع النور حمد، "عبد الرحمن علي طه: كيف أقصى الملتوون المستقيمين"، (**صحيفة الأحداث السودانية**) 2012/10/24. حيث ورد أن انشاء مصر للسد العالي، اقتضى أن يوافق السودان على ترحيل مئات الآلاف من سكان السودان جنوبا. وقد تكفلت مصر بتقديم تعويضات، بعد مفاوضات عسيرة، وكانت أقل من كلفة الترحيل الضخمة، ما اضطر السودان إلى تحمل جزءٍ منها، رغم أنه كان المتضرر. و لم تمنح مصر السودان من كهرباء السد أي مقدار. وبطبيعة الحال يُعزى هذا في جانبٍ منه إلى ضعف المفاوضين السودانيين وغفلتهم التي استغلها المصريون. ولقد تبدى، الطمع المصري في اتفاقيتي مياه النيل لعام 1929، 1959.

أيضاً راجع، عبد الرحمن علي طه، **السودان للسودانيين: طمعٌ، فنزاعٌ، فوثبةٌ، فجهاد**، (الخرطوم: مطابع شركة الطبيع والنشر، 1955)، ص ص 13-21 حيث ذكر أن مصر عارضت انشاء خزان سنار في السودان في عام 1913، قائلة للسلطات البريطانية التي كانت تدير السودان وقتها، إن بناء الخزان سيقود إلى توسع السودان في زراعة القطن طويل التيلة، الذي سوف ينافس القطن المصري في الأسواق العالمية! وأكد الجانب المصري للبريطانيين أن ليس من حق السودان الزراعة بالري الصناعي، إلا بعد أن يستنفد كل فرصه في الزراعة بالري المطري. وقال الجانب المصري أن في مصر نسل يتزايد وتريد الحكومة المصرية أن تضمن له الرفاه، ولذلك ينبغي أن تبقى مياه النيل حصريًّا حقًّا مصريًا.

[5] راجع، سلمان محمد أحمد سلمان، خفايا وخفايا اتفاقية مياه النيل لعام 1959، **صحيفة سودانايل الإلكترونية**. (الحلقة 14 وما قبلها)، الموقع الإلكتروني، استرجاع في 2013/1/23

http://www.sudanile.com/index.php?option=com_content&view=article&id=48185:-------1959-14--14--------&catid=994:2011-12-09-06-20-40&Itemid=551959

جهةٍ لمواجهة بقايا الاطماع المصرية الامبراطورية في جوارها الجنوبي الذي سيرت إليه الغزوات، في حين يقف السودان موقفًا متذبذبًا لا ينم إلا عن الاضطراب وضمور الاعتداد بالذات. وبطبيعة الحال، نمثل نحن السودانيين الكيان الأكثر عطفًا على مصر من بين مجموعة دول حوض النيل، بسبب حرصنا على منظومة الأمن القومي العربي "المفترضة"، والتي ظللنا نعد أنفسنا جزءًا منها، وهذا تقديرٌ بعضه صحيح. لكن، طريق التعامل مع مصر، ينبغي أن يكون ذا اتجاهين، وليس ذا اتجاهٍ واحد. فنحن حين نتعاطى مع مصر ننشغل بمصالحها هي ونفرط في مصالحنا، وهذا دليلٌ دامغ على أن خطة الاحتلال العقلي للسودانيين قد نجحت نجاحًا باهرًا. ولو نظرنا بتمعن إلى الكيفية التي يتعامل بها معنا المصريون لتأكد لنا عبر سلسلة من الوقائع الثابتة أنهم لم يكونوا معنيين قط إلا بحماية مصالحهم. بل هم لا يترددون في غمط حقوقنا والعبث بمصالحنا، بل ويحتلون أراضينا. ومع ذلك، لا نحرك ساكنًا أبدًا لحماية مصالحنا القطرية! فما السبب يا ترى؟ إنه ببساطةٍ شديدة، احتلال العقل. هذه التبعية والرضوخ اللذان أصبحا مسلكًا سودانيًا متسمًا بالتضحية بحقوق الذات، هو عين ما هدفت إليه، منذ البداية، جهود الاحتلال العقلي الذي استهدفت به الخديوية الغازية، النخب السودانية، بدءاً بعلماء المؤسسة الدينية الرسمية، بوصفها الذراع الأقوى في عملية الاحتلال العقلي، مرورًا باستتباع السياسيين السودانيين وتدجينهم، وربطهم بمشبكة من المصالح الشخصية المرتبطة بمصر، وانتهاءً بابستخدام فضاءات صناعة الرأي العام، من كتاب مدرسي، وإعلام وسياحة، وتسهيلات ممنوحةٍ للسودانيين لدخول مصر، ولتملُّك العقار فيها، إلى غير ذلك من خلق الارتباطات التي تجعل عملية استتباع السودان لمصر تنضج عبر الزمن على نارٍ هادئة جدًّا.

ورثت الأنظمة المصرية المتعاقبة النظرة الخديوية إلى السودان، ولم تغيّر فيها شيئًا[6]. وهي نظرةٌ انحصرت فقط في وضع اليد على موارد السودان. وتزعم هذه الورقة أن إشكالية الهوية السودانية المُغيّبة لن يتم حلها أبدًا إلا بتفكيك التركة الإستعمارية الضخمة للحقبة الخديوية، وتحرير العقل السوداني من حالة الاحتلال التي ظل يرزح تحتها. أيضًا لابد من التعرف على وكلاء الاحتلال العقلي المصري من السودانيين، وعرفة الآليات التي تعمل بها هذه الوكالة. بغير ذلك، لا يمكن بعثرة الرماد الذي تراكم على الجذوة الحية التي انطبخ عليها في القدم مزيج الشخصية السودانية، ومواريثها ذات الأضلاع الأربعة؛ الكوشي، والمسيحي، والإحيائي الإفريقي، والإسلامي الصّوفي.

هذا المزيج مربع الأضلاع أصبح شيئًا واحدًا أطلق عليه بعضنا "السودانوية"، وهي تسمية موفّقةٌ جدًّا. والسودانوية، كما أفهمها، تعني أن السودان هو السودان، في الأساس، وأن أهله هم السودانيون، في الأساس. هؤلاء السودانيون لهم من الموروث الحضاري، ومن خصوصية السمات، ومن اكتمال عناصر الشخصية الحضارية ما يغنيهم تمامًا عن التماهي السطحي مع قشور حضاراتٍ أخرى لم يسهموا في

[6] راجع عبد الرحمن علي طه، **السودان للسودانيين: طمعٌ، فنزاعٌ، فوثبةٌ، فجهاد،** (الخرطوم: مطابع شركة الطبع والنشر، 1955)، ص ص 13-18

صنعها، إفريقيةً سوداءَ، كانت أم عربيّةً، أم خليطًا سطحيًّا ليس له محتوىً جوهريٌّ، سُمِّي عند بعض نخبنا بـ "الآفروعروبية". كتب الأستاذ محمود محمد طه في منشوره "السفر الأول" الذي صدر في عام 1945، وكان بمثابة المانيفيستو الأول للحزب الجمهوري، عن أهمية أن يحافظ السودانيون على خصائص السودان الأصيلة، ما نصه: «يؤمن الحزب الجمهوري، إيماناً لا حد له بالسودان، ويعتقد أنه سيصبح من الروافد التي تضيف إلى ذخر الإنسانية ألواناً شهيّةً من غذاء الروح، وغذاء الفكر، إذا آمن به أبناؤه، فلم يضيّعوا خصائصه الأصيلة[7]، ومقوماته»[8]

علينا أن نستحضر في أذهاننا دائمًا، أن الهدف الأول للغزو الخديوي للسودان كان منحصرًا في استجلاب الرقيق لجيش محمد علي، والذهب لتمويل الحملات الحربية لمشاريعه الامبراطورية التوسعية، والأخشاب وغير ذلك مما يزخر به السودان[9]. ورغم أن السودان وقتها كان قطراً مسلمًا تحكمه سلطنة الفونج الإسلامية، إلا أنه لم يكن في نظر محمد علي ومؤسسته الخديوية سوى مستودعٍ للعبيد وللجبايات وللمواد الخام. فمن أجل استتباع السودان نهائيًا لإمبراطورية محمد علي، ومحو شخصيته الحضارية، قام محمد علي باشا، منذ بداية الغزو باستهداف البنية العقلية الصوفية السنارية المتسمة بالاستقلال عن السلطة السياسية، ببنية عقلية فقهية تابعة للسلطة. نشر محمد علي الفقه المدرسي الوظيفي، لا لأنه الدين الحق، وإنما كذراعٍ للسيطرة والاستتباع، وطاعة الحاكم، مما يساعد على تحقيق الغرض وهو الاستتباع وتثبيت الملكية للقطر، ومن ثم، استنزاف الموارد.

يقول محمد المكي إبراهيم، إن الثقافة التركية فشلت في التغلغل في أوساط الشعب السوداني، إلا أنها، «اكتسبت أرضها الخصيبة في القطاع المثقف، إذ سرعان ما التف حولها صفوةٌ من المتنورين أصبحوا حملتها والناطقين بإسمها والمتكفِّلين ببثها بين الناس»[10]. وهذا بالضبط ما هدف إليه محمد علي باشا حين أرسل ثلاثةً من علماء الدين الرسميين مع حملة الفتح، لأن أقصر طريق للسيطرة على بلدٍ ما هو السيطرة على نخبه أولاً. وكلمة "القطاع المثقف" التي استخدمها محمد المكي إبراهيم ينبغي أن نأخذها بتحرز. فهم لم يكونوا "مثقفين" بالمعنى العريض للكلمة، بقدر ما كانوا مجرد متعلمين، انحصر تعليمهم في المجال الديني في بلد أغلبية سكانه أميون، علاوة على أنه لم يعرف المدرسة الحديثة والتعليم الحديث إلا بعد الغزو الخديوي. فأقوى الأسلحة وأمضاها في السيطرة على "النخب" – مع تحرز في استخدام المصطلح – في مجتمعات ما قبل التحديث، هو الخطاب الديني. خاصةً الخطاب الديني الرسمي الذي تم تطوير فقهه أصلاً ليصبح أداةً فعالةً في السيطرة، وفي تثبيت أركان الحكم للذين يحكمون. الوضعية الجديدة التي استحدثتها الخديوية في السودان هي الرفع من شأن عالم الدين الفقيه التابع للسلطة،

---

[7] الخط تحت النص من وضع كاتب الورقة.
[8] محمود محمد طه، **السفر الأول**، (الخرطوم - السودان: الإخوان الجمهوريون، 1976).
[9] محمد علي مختار، **تاريخ السودان من منظور فرنسي**، (الخرطوم – السودان: عزة للنشر والتوزيع 2003) ص 48
[10] محمد المكي إبراهيم، مصدر سابق ص 11

والخفض من شأن المتصوف السوداني البسيط، المحترم، مسموع الكلمة لدى الحكام، المنحاز للجمهور وقضاياه. أبدلت الخديوية رجل الدين الصوفي التقي، الورع، الزاهد في الدنيا، وفي الوجاهة، برجلِ دينٍ آخر، يتسم بكونه أجيرًا السلطة، متلقيًّا لأعطياتها وهباتها، محبًّا للوجاهة، ومتنعمًا بكل مزايا المنصب الذي يوضع فيه. ولا غرابة أن أصبح هذا العالم الفقيه، بحكم وظيفته، وبحكم مصالحه، منحازًا للسلطة، ومعاديًا لمطالب الشعب. ولقد وضح ذلك لاحقًا كأجلى ما يكون، حين وقفت هذه "النخبة" من علماء الفقه من السودانيين مع الحكم التركي الأجنبي ضد محمد أحمد المهدي، الثائر السوداني الذي انتزع حق تمثيل المقهورين من السودانيين بخطابه الدينيّ الحار المحرِّض على الانتفاض ضد الاحتلال، وضد الاستبداد، والاضطهاد، والقهر، والظلم، والجبايات الباهظة.

النسخة الخديوية من الإسلام

هناك مسألةٌ هامّةٌ للغاية تحتاج إلى إجلاء، وهي أن تلك النسخة من الإسلام، التي جاءت مع الخديوية، نسخة تمثل خلاصة عصور انحطاط الفكر الإسلامي، والدولة الإسلامية. هذه النسخة على ما اتسمت به من غزارة المادة المطبوعة وكثرة القضايا التي ناقشتها، تعتبر من حيث القدرة على ترقية الحالة الإنسانية، أكثر تخلفًا، وأقل قدرةً من نسخة التصوف السوداني البسيط المرتبط بقيم العدالة والمساواة والتكافل الاجتماعي، والتأكيد على مكارم الأخلاق. يرى محمد عمر بشير أن التعليم والثقافة الإسلامية شرعا في الذبول منذ القرن الخامس عشر، إذ تغيرت أساليب التربية الإسلامية، ولم تعد تُعني بالعلوم الفلسفية، كما كان عليه حالها من قبل، وإنما اقتصرت على العلوم النقلية، دون غيرها[11]. ولذلك، فإن العقلية الفقهية التي جاءتنا من مصر على يد الخديوية كانت، في حقيقة أمرها، صدفةً حشوية تلقينية فارغةً من المعنى، ولا تحمل من الإسلام إلا إسمه. فهي نسخةٌ سلطويةٌ قمعية، وليست نسخة تحررية، كما هي حال روح الإسلام وجوهر دعوته. ولقد كان المصريون هم أول ضحاياها، بسبب الهيمنة العثمانية، ثم أصبحنا نحن ضحايا لاحقًا بحكم التمدد العثماني في نسخته الخديوية إلى أعماق القطر السوداني.

أبقت هذه النسخة الفقهية العثمانية العقول معطلةً في مصر، ثم زحفت لتعطل العقول في السودان أيضًا. ولابد هنا من أن نشير لبعض أمثلة القمع القروسطي للفكر، وللبحث العلمي، التي مارسها الأزهر، في مصر في القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، كفر الأزهر كلاً من طه حسن وعلي عبد الرازق. ويرى هادي العلوي أن طه حسين كان بالفعل رائد النظرة الجديدة بين المؤرخين العرب. فكتابه، "في الشعر الجاهلي"، هز التاريخ المقدس للمرة الأولى. وقد وصف العلوي محاولة طه حسين في ذلك الكتاب بأنها كانت: «إقدامًا جرّب فيه حظّه مع الفكر الراكد في حضن اللاهوت العثماني وقد دفع ثمنه محاكمةً

[11] محمد عمر بشير، **تطور التعليم في السودان، 1898 – 1956**، ترجمة هنري رياض، محمد سليمان، عبد الله الحسن، الجنيد علي عمر ط 2 (بيروت: دار الجيل 1983) ص ص 25 - 26 .

قضائيّةً وفصلاً من التدريس في كلية الآداب»[12]. غير أن هذا النهج من التكفير وإصدار فرمانات الردة لم يتوقف على بدايات القرن العشرين وحدها، وإنما استمر في مصر حتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، حيث تم تكفير فرج فودة، ونصر حامد أبوزيد، وسيد القمني، والقائمة تطول. هذه الاشكالية المتحدرة من عصور انحطاط الفكر الإسلامي، التي ترعاها وتعيد انعاشها المؤسسة الدينية الرسمية، لا تزال قائمةً ولا تزال تمثل تحديّا حقيقيًّا لأي حراك فكريٍ إحيائيٍّ، تنويري نهضوي[13]. ولقد تم حشرنا نحن السودانيين في هذا الجحر العقلي التاريخي المظلم حشرًا، عن طريق الاستتباع، وهو جحر لا يربطنا به أي تاريخ، ولا أية صلة. ومع ذلك، انحشرنا فيه ولبسنا خوذته العقلية، بل وكنا الوحيدين من بين العرب والمسلمين في التاريخ الحديث الذين بلغوا بهذه العقلية القروسطية حد إعدام مفكرٍ بسبب فكره في أخريات القرن العشرين[14]!

أيضًا لابد من القول إن الإشكاليات التي أحدثتها هذه النسخة المزيفة من الإسلام، في مصر، ليست غريبة على الفضاء المشرقي المتوسطي. فمصر أصلاً جزءٌ من ذلك الفضاء الذي عرف الاستبداد وإحكام القبضة على الناس، وارهابهم عن طريق الخطاب الديني الذي تدبجه المؤسسة الدينية الرسمية المستتبعة للحاكم، كما عرف ذلك الفضاء استخدام الدين لإغتيال المفكرين. ولقد عاشت مصر، يومًا بيومٍ، كل فترة اضمحلال الإمبراطورية الإسلامية وتراجعها المريع في مرحلتها العثمانية، فكرًا، وثقافةً، وأساليب حكم. أما السودان فكل تلك الأمور غريبة على بنيته الثقافية الأصلية. فهو كيانٌ تشكّل من الناحية التاريخية على مسارٍ مختلفٍ جدًا. وهو مسارٌ لعبت فيه الدور الأعظم عواملٌ بالغة الكثرة، صلتها بالفضاء العربي، المشرقي، المتوسطي ضعيفة جدًا. فالتصوف السوداني مغربي النسب ولذلك فإن به عناصر إفريقية جمة. وتكمن مصيبة السودان في أنه أُلحق قسرًا بالفضاء العربي، المشرقي، المتوسطي، في اللحظة التي كان فيها هذا الفضاء العربي المشرقي المتوسطي، يعيش أكثر فترات تاريخه حلكةً وتراجعًا، بل وأكثرها تشبُّعًا بالسمات الأوكسيدنتالية، مما يطبعه الإقطاع والرأسمال والقمع المصاحب لهما على العقل والوجدان. والقول بأن حقبة محمد علي في مصر كانت حقبة "نهضة"، وهو قول طالما رددته النخب المصرية العلمانية، قولٌ يحتاج إلى مراجعةٍ وإلى تدقيق. فلقد كانت مصر الخديوية محمولةً على

[12] هادي العلوي، **الأعمال الكاملة (1) خلاصات في السياسة والفكر السياسي الإسلامي**، ط 5 (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 012) ص ص 17-16.

[14] قامت السلطات السودانية في عهد الرئيس جعفر نميري (1969 – 1985) بإعدام الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة عن الإسلام في يوم الجمعة 18 يناير 1985. وكان حكمًا سابقًا بالردة صدر على الأستاذ محمود في العام 1968 من المحكمة الشرعية العليا في الخرطوم ولم يترتب عليه أي تنفيذ آنذاك بسبب وجود نظام ديمقراطي، وبسبب قانون المحاكم الشرعية نفسه الذي لا يمنح القضاة الشرعيين حق إصدار أحكام إعدام، فاختصاصهم ينحصر في النظر في قضايا الأحوال الشخصية فقط. لكن، أعيد إحياء ذلك الحكم مرة أخرى في العام 1985 بعد أن تم تخريب النظام القضائي وانشاء ما سمي بمحاكم الطوارئ، التي اسندت لرجال الدين الرسميين، وللقانونيين، وغير القانونيين من جماعة الدكتور حسن الترابي، مثل محمد آدم عيسى، وأحمد محجوب حاج نور. ولقد تم بموجب تهمة الردة تنفيذ حكم الإعدام في الأستاذ محمود محمد طه، في مشهد علني غير مسبوقٍ في تاريخ السودان الحديث. وجرت لاحقًا استتابة النيل أبوقرون، ومؤخرًا جدًا جرت ادانة الطبيبة السودانية مريم اسحق والحكم عليها بالردة عن الإسلام والجلد مائة جلدة ثم الإعدام.

الكتف الأجنبية، وبنت نظامها الباشوي وهي تعتلي ظهر موجةٍ عارمةٍ من الفتون بمد "الغربنة" الذي انداح في القرن التاسع عشر. فمصر الخديوية لم تنهض عن طريق إحياءٍ نقديّ منهجي لتراثها العربي الإسلامي، أو نتيجة لإعادة تملُّكٍ أصيلة للجوانب المشرقة في تراث الحضارة العربية الإسلامية، وتثبيتها كقاعدةٍ لانطلاقتها الحضارية، بقدر ما استعارت العقلي الأوروبي والخبرة العلمية والعملية الأوربية واستخدمتهما. فلقد استأجر محمد علي عددًا كبيرًا من الأوربيين في عملية بناء مصر الحداثية. وطرفٌ من هذا النوع من التمثل المظهري لجوانب الحضارة الغربية حدث لاحقًا في السودان في حقبة الحكم الإنجليزي المصري 1898 – 1956. فلقد عاش السودان فترةَ استقرارٍ، وعاش نموّا اقتصاديّاً وسياسيًّا، واجتماعيًّا، وثقافيًّا. كما عاش انضباطًا إدرايًّا عاليًا، استمر عبر الفترة الممتدة من 1925 إلى 1970. ولكن ما أن خرج المستعمرون في عام 1956، حتى أخذت كل تلك المظاهر الحداثية في التراجع، وبوتيرةٍ بالغة السرعة. فالفترة التي يسميها نستالجِيُّو الخرطوم المكلومين، الذين ظلوا يبكون وينوحون حول أطلال ما أسموه بـ "الزمن الجميل"، إنما كانت فترةً محمولةً على الكتف الأجنبية. وما أن انسحبت تلك الكتف، حتى سقطت، وسقط معها "الزمن الجميل"، كمن هوى من حالق.

التهميش المركب للسودان:

ظلت غالبية نخب السودان المتنفذة، بمختلف انتماءاتها السياسية تقدم السودان للعالم على أنه قطرٌ "عربيٌّ" "إسلامي"، وحسب، متجاهلةً كل المكوّنات الثقافية الأخرى لشعوبه شديدة التنوع. حتى أضحى الذين لا ينتمون إلى الثقافة العربية الإسلامية من سكانه، وهم كثرٌ، يحسون وكأن بلادهم مختطفةٌ من جهةٍ أجنبية[15]. ولقد عبّر منصور خالد عن إنكار النُّخَب السودانية للطبيعة المركبة للقطر السوداني بقوله: "عروبيو السودان المؤدلجون ظلوا يرفضون رفضًا مطلقًا حتى نهاية الثمانينات وجود أي هوية ثقافية مميزة للسودان"[16]. ورغم صحة هذا القول، فإننا نجد أن كثيراً من عروبيي السودان "غير المؤدلجين"، لا يعترفون، كذلك، بتنوع السودان. بل جرف انكار التنوع البسطاء من السودانيين، لأن تلك النبرة شاعت وترسخت نتيجةً لعمليةٍ تاريخيّةٍ طويلةٍ لغسل الأدمغة، استمرت لما يقارب القرنين من الزمان. جعلت عملية غسل الدماغ الطويلة تلك، أكثرية السودانيين يتوهمون بأن مظلة "الاسلاموعروبية" تغطي كل السودانيين، وهذا شيءٌ يكذبه واقعهم، بل وتكذبه كل جزئيةٍ من تفاصيل حياتهم اليومية.

أدى عدم الاعتراف بتنوع السودان من قِبَل النخب المتنفذة، ومن قطاعٍ عريضٍ من المتعلمين، ومن الجمهور، إلى ما أسماه علي مزروعي "التهميش المركب للسودان"، الذي أصبح به وضعه متجاذبًا بين العروبية والإفريقية، وبين العالمين الإسلامي والمسيحي. ويرى كلٌّ من فرنسيس دينق وعلي مزروعي أن النخب الحاكمة في السودان ترى أن هويتها العربية أعظم وأعلى قدراً من هويتها الإفريقية. ولذلك

[15] النور حمد، انفصال جنوب السودان، نظرة كلية في مفترق التحول الماثل، في **انفصال جنوب السودان: المخاطر والفرص،** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 38.

[16] منصور خالد، **السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام: قصة بلدين،** ط 2 (الخرطوم: دارك مدارك للطباعة والنشر، 2008)، ص 26.

أصبح العديد من الإفريقيين ينظرون إلى السودان كخائنٍ لحقيقة وضعه كقطرٍ إفريقي، ولقبوله تصنيفه حصريًّا كقطرٍ عربي[17]. ولقد فات على هذه النخب السودانية، التي ظلت تنسب السودان بمجموعه المركّب، بالغ الثراء، إلى الثقافة العربية الإسلامية وحدها، أنها بصنيعها ذاك، إنما تتجاهل وتُهمّش جذرها الحضاري المميز جدًّا، الذي يخصها هي، وهو جذرٌ امتزج بالثقافة العربية الإسلامية فعلاً، ولكنه استنبت منها حالةً جديدة. فالمزيج الحضاري السوداني يتشّكل قوامه، من عناصر كوشية، وإفريقية إحيائية، ومسيحية، وإسلامية صوفية. وهذه هي العناصر الأم، والأهم، التي عملت الحقبة الخديوية، وحقبة الحكم الإنجليزي المصري، على محوها واستبدالها. ولقد قبلنا نحن محوها رغم أنها تمثل العناصر التي تميز شخصية السوداني من غيرها من شخصيات البشر، في عالم اليوم. في آخر خمسة أسطرٍ من كتابه "تاريخ السودان الحديث"، كتب روبرت كولينز ما نصه:

> إن البحث عن هوية السودانيين في مركب العرق العربي والدين الإسلامي وحدهما، أصبح يُوَاجَهُ، من الجهة الأخرى، بأولئك الذين يظنون بأنهم ينتمون إلى العالم الإفريقي وحده. وعادت، تبعًا لذلك، المخاوف القديمة بأن السودانيين سيصبحون الُمَتَلقِّين التعيسين لأسوأ ما في هذين العالمين، بدل أن يكونوا المنتفعين بأفضل ما فيهما. فالانتفاع بأفضل ما في هذين المُرَكَّبَيْن، في الماضي، هو الذي جعل السودانيين نسيج وحدهم بين بني البشر[18].

لابد من التذكير هنا بأن الإسلام لم يغير من وعي الإيرانيين بذاتهم كإيرانيين، ولا في وعي الأتراك بذاتهم كأتراك، ولا في وعي الهنود، ولا الاندونيسيين، ولا الماليزيين، ولا الإثيوبيين، ولا شعوب كل الدول الإفريقية ذات الأغلبيات المسلمة، من وعيهم بذاتهم كشعوب لها خصوصيتها وشخصيتها الحضارية المتميزة. فلماذا كان السودانيون هم الوحيدون الذين تركوا هويتهم الوطنية السودانية جانبًا، ليعلقوا في هويّة وفدت إليهم في وقتٍ متأخر جدًّا من تاريخهم، وفي زمنٍ كانت فيه حضارة وثقافة تلك الهوية الوافدة تعانيان سكرات الموت. لقد جعلت هذا الإحلال والإبدال هوية السودانيين منحصرةً في ثنائية عنصرية/دينية، بعد أن كانت أكثر تركيبًا، وأكثر ثراءً، وأكثر حيويّةً، وأكثر استيعابًا لخصائص الشعوب السودانية، من الهوية المنحصرة في عاملي العنصر والدين؟ لماذا لم يحدث هذا الإحلال والابدال لكل تلك الشعوب الأخرى التي أشرت إليها؟ ثم ألا يدل كون كل تلك الأقطار التي ورد ذكرها، هي الآن أقطارٌ ناهضة، في حين أن السودان قطرٌ متراجع، على اننا نعاني من علّةٍ جوهريةٍ، سببها انقطاعنا عن جذرنا الحضاري، وعن عناصر تراثنا ذات السمات المستقبلية القابلة للتفعيل في الحاضر، وانغراس أرجلنا في وحل رؤيةٍ ماضويةٍ مستجلبةٍ، ليس فيها من طبيعتنا شيء، وليس فيها من عناصر المستقبل مثقال حبّة خردل؟!

---

[17] فرنسيس دينق، **صراع الرؤى: نزاع الهويات في السودان**، ترجمة عوض حسن محمد أحمد (الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، 1999)، ص 365.

[18] Robert Collins, **A History of Modern Sudan**, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2008, P 302

لربما يقول قائل، إن اللغة العربية هي اللغة السائدة في السودان، وهذا ما جعله مختلفًا عن كل تلك الأقطار التي تم ذكرها. ولكن كون قطاعٍ كبيرٍ من السودانيين يتحدث العربية، لا يعني أن السودانيين ليسوا سودانيين، أو إنهم "عرب" وحسب. فسوادنيو الشمال والوسط الذين تتباهى بعض نخبهم بالعروبة القحة، اكتسبوا اللغة العربية في القرون القليلة الماضية فقط. فالعربية ليست أصلاً لغتهم. بل إن بعض سكان الشمال النيلي في السودان من النوبة بمختلف تقسيماتهم، وسكان الشرق من البجة، بمختلف تقسيماتهم، لا يزالون يتحدثون لغاتهم الأصلية إلى جانب العربية. ومن يريد أن يعرف كيف تم استعراب السودان في القرون الخمس الماضية، ما عليه إلا أن ينظر إلى ما يجري الآن من استعراب متنامٍ في كلٍّ من اريتريا وتشاد. لقد ظل عرب ومستعربو السودان ينظرون نحو الشاديين والإرتيريين، نظرةً دونية، باعتبارهم ليسوا عربًا، مع العلم بأنه لا كبير اختلاف بين السودان وهذين القطرين في ما يتعلق بحراك الاستعراب. بناءً على هذا الزعم الاستعلائي بالأفضلية العرقية، المتشرب لخصائص عنصرية العرب الموروثة من سوالف الحقب، أدرنا ظهرنا للتشاديين والإريتيريين، وانفصلنا كليَّةً عن محيطنا الطبيعي الذي ظل يربطنا بهم منذ الأزل، لنعلق في وضعٍ محزنٍ جديد، لا هو بهذا ولا هو بذاك! فهل نحن بحاجة لكي نذكر أنفسنا أن اللغة الانجليزية، لم تجعل من الأمريكيين انجليزًا؟ كما لم تجعل من الكنديين، أو من الاستراليين، أو من سكان أيٍّ من المستعمرات السابقة الذين أصبحت الانجليزية هي لغتهم، إنجليزا؟

على العكس تمامًا مما نعتقد، فكوننا قطرًا تملّك اللغة العربية، وأجادها، وأضاف إليها من قاموسه المحلِّي الكثير، وخلق منها عاميّةً سودانية شديدة التميز، بعد أن ربطها بواقعه وببيئته، وبمناخاته الثقافية والوجدانية، يعطينا ميزةً إضافيةً تجعلنا أصلاء في إضافتنا إلى منجز الحضارة العربية الإسلامية. وهو منجزٌ يضيف إلى ذاتيتنا التي أفادت من الفكرة الإسلامية، ومن الفضائل العربية، اللتين جعلهما التصوف تتحدان لتعانقا الفضاء الإنساني العريض، حيث يلتقي الناس على بساط الفطرة الانسانية السليمة، من حيث هم ناس، لا من حيث هم عربًا، أو مسلمين. ما يجمعنا حقيقةً بالعالم العربي هو ترابط المصالح والمصائر وتداخلها، وليس العنصر، أو الدين، أو الثقافة، كما يزعم كثيرون. فنحن عربٌ، ونحن أفارقة، ونحن مسلمون، ونحن غير مسلمين، ونحن في كل هذا التركيب قومٌ نسيجُ وحدِنا، والذي يربطنا هو رباط "السودانوية". وللذين يظنون أنه لا رابط أشمل من رابطة الدين نقول إن أنماط التدين المرتكزة على الإسلام، من التباين بحيث يوشك أن يكون كل نمطٍ منها ديانةً قائمةً بذاتها. فهي ليست إطارًا منسجمًا جامعًا كما نظن. وصحيح أن رابطة الدين رابطة جامعة، ولكن ليس دين الطقوس والفقه، وإنما دين الفطرة. دين الفطرة هذا، وهو جوهر الإسلام الذي يقف وراء كل التفرعات التي تفرق ولا تجمع، لأنه قائمٌ على القيم الإنسانية الرفيعة التي يلتقى فيها كل ذوي الوجدان السليم. هذا الدين المستحلب من وراء فضاء العقيدة، هو دين المتصوفة السناريين الذي وحد السودانيين على اختلاف طرقهم وعقائدهم وقبائلهم وخلق منهم الحالة "السودانيوية" التي ضيعها الفقه العثماني في القرن التاسع عشر، وقضى عليها الفكر الإخواني الذي وفد إلى السودان في منتصف القرن العشرين، قضاءً مبرمًا في نهاياته.

شهدت العقود الأخيرة من تاريخنا تجاذبًا "عربيًّا اسلاميًّا" وإفريقيًّا" صرفًا، و"آفروعروبيًّا"، لتحديد شكل هويتنا، ولكن من غير محتوىً واضحٍ لما يعنيه أن تكون "عربيًّا مسلماً"، أو أن تكون "إفريقيًّا قحًّا"، أو أن تكون "آفروعروبيًّا". فكل هذه التصنيفات الشكلانية أصدافٌ فارغةٌ لا تحوي لؤلؤًا. لأنها، ببساطة، لا تعبر عن النسيج الكلي للذاتية السودانية، المغزول على نول الخصائص الروحانية، والتشرب التاريخي بقيم المساواة، والعدل، والحرية، والقدرة على التعايش مع الآخر، التي كانت، ولا زالت، تمثل أحد الوجوه المميزة للثقافة السودانية. مثل هذه الأصداف الفارغة لن تكون في أفضل حالاتها سوى طُعْمٍ لاحتلال العقل، وللتغييب، والاستتباع، والالحاق بتشكُّلاتٍ تاريخية حضارية، لا تمتزج عضويًّا مع الحالة السودانية شديدة التركيب، شديدة التميز. "السودانوية" كإطار للهوية السودانية، هي الأقرب إلى توصيف تراكمنا الحضاري ومنتجاته الروحانية، والاجتماعية، والمزاجية. هذا المزيج لم يلق نصيبه من التأمل الدارس الذي يستحقه بين هذه التقسيمات. فلماذا لا يكون السودان، هو السودان، دون أن يتم التجذير للمعاني والقيم المكونة لإنسانه وثقافته خارج بيئته التاريخية والجغرافية التي حضنته لآلاف السنين؟ ما السبب وراء محاولة التجذير له خارج نطاق التفاعلات التاريخية بالغة القدم، التي انتجته، وخلقت منه بلدًا ذا خصائص متميزة؟ وبطبيعة الحال تمثِّل العروبة والإسلام مكونين مهمين جدًا في المزيج السوداني، لكنهما ليسا كل شيءٍ في هذا المزيج.

عودة الوعي التي أُجهضت

عروبة السودان التي اعتبرها طلائع المتعلمين السودانيين في النصف الأول من القرن العشرين أمرًا مسلمًّا به، فأنبروا إلى تأكيدها في أشعارهم، سرعان ما عادت لتصبح، في ثمانينات القرن العشرين، محلَّ تساؤلٍ كبيرٍ وسط النخب حسنة الإطلاع، مستقلة التفكير، التي تتمتع بحاسةٍ وقدراتٍ نقديةٍ عالية. فلقد أوشك الحراك الفكري والثقافي في السودان، في نهاية العقود الثلاث التي تلت الاستقلال، أن يصل بسؤال الهوية إلى تغليب "الخصوصية السودانوية" على كل التجذيرات التي تنسب السودان إلى خارج حدوده. غير أن انقلاب الإسلاميين في عام 1989، أعاد عقارب الساعة إلى الوراء كثيرًا، حتى أوصلها إلى نقطةٍ الاستلاب والتماهي الأولى مع الأجنبي، في حالتها الخام. فالنقطة التي أوصلَنَا إليها الفكر الإخواني بانقلاب 1989، تجسّد اشكالية اغتراب الذات السودانية عن ذاتها، بأكثر مما تجسده حالة التيه التي كان عليها طلائع المتعلمين الأوائل في النصف الأول من القرن العشرين. عرَّاب هذه الردة الكبيرة، من غير منازعٍ، هو الدكتور حسن الترابي الذي أدغم الخصوصة السودانية في الأممية الإسلامية المفترضة، المتمنّاة، في وقتٍ أخذ فيه التفكير الإيديولوجي الأممي الذي يُلقي بلحافٍ واحدٍ على كل شيء، يتراجع على مستوى الكوكب كله، خاصةً بعد انهيار الكتلة الشيوعية. كما أنه بالانقلاب العسكري وتسلُّم السلطة بفوهة البندقية أعطى هذه الفكرة الأجنبية الضحلة ذراعًا سلطويًا قويًّا، دفع بحالة احتلال العقل إلى مدىً موغلٍ في البعد.

يتلخص جوهر الفرز الضروري، الذي لم يستطع فكر الإخوان المسلمين السودانيين القيام به، أبدًا، في التفريق بين الإسلام كفكرةٍ انسانيةٍ للعدالة وللحرية، ولتحقيق المثل العليا، وهو ما رسخه التصوف السناري، وبين نسخة الإسلام المزيفة التي ظلت تُصدّرها السلطات الإمبراطورية، عبر التاريخ الإسلامي، كإيديولوجيا للتوسع وللاستغلال. يجري نشر هذه الايديولوجيا السلطوية الاستتباعية عن طريق احتلال عقول أهل الجهة المستهدفة، بهدف السيطرة على مواردهم الطبيعية، ومسخ هويتهم، والحاقهم كخادمين للمركز المُصدِّر لإيديولوجيا الالحاق والاستتباع. هذا هو ما أنجزته، في طورٍ أوليٍّ بدائي، اتفاقية "البقط"، التي أبرمها عبدالله بن أبي السرح مع عظيم النوبة، في عام 651م. ولقد كان التأثير السالب لتلك الاتفاقية محدودًا، بحكم اللحظة التاريخية التي ضمتها، والمعارف المتاحة في ذلك الوقت، وما كان سائداً من أنماط العلاقات الاقتصادية. أما الذي جرى نتيجة للاحتلال الخديوي للسودان، في عام 1821م فقد كان ذا أثرٍ كبيرٍ جدًّا. فالخديوية أدخلت الحداثة إلى السودان ولكنه بنسختها هي، وهي نسخةٌ كثيرةُ المثالب والمعايب. ولقد استمرت النظرة الخديوية، الاستتباعية، الالحاقية، نحو السودان مسيطرةً على عقول النخب الحاكمة في مصر عبر عهود الجمهورية، ابتداء بفترة حكم جمال عبد الناصر، مرورا بفترة حكم السادات، وانتهاءً بفترة حكم حسني مبارك. لم تتغير تلك النظرة أبداً، ولا تزال بعض النخب المصرية تعبر عنها بقدرٍ صادمٍ من قلة الحساسية، مبديةً حسرتها على ضياع أملاك الإمبراطورية المصرية في السودان، وفي إقليم البحيرات، في وسط إفريقيا، داعيةً إلى استعادة السودان وضمه، حربًا كان ذاك أم سلمًا[19]. هذه الأفكار على طبيعتها الاستحواذية الاستعلائية استبطنتها شريحةٌ كبيرةٌ من النخب السودانية، عن طريق التغني العاطفي بـ "أخوة وادي النيل"، و"وحدة وادي النيل"، فاحتلت عقلها الباطن وعشعشت فيه، وأصبحت هذه النخب السودانية لا تصدر، في كل ما تأتي وما تدع في الشؤون السودانية، إلا من عقليةٍ مستلبةٍ مستتبعة، تتماهى مع الآخر بأكثر مما تتماهى مع ذاتها وخصوصيتها. وليس لدى كاتب هذه الورقة أي اعتراض على "أخوة وادي" النيل" أو على "وحدة وادي النيل". يمكننا أن نعمل من أجل الوحدة إن تبينت لنا فوائدها وأمنا على أنفسنا من اضرارها. ولو اخترنا العمل من أجلها فينبغي أن نفكر فيها خارج هذا السياق الخديوي الاستتباعي الاستغلالي الممتد إلى اليوم، الذي لا يعترف أن للسودان حضارة مستقلة، وشخصية حضارية مستقلة، وثقافة مستقلة.

أدغم الاسلاميون الانقلابيون في عام 1989 الهوية العروبية، التي تحتمل، على علاتها، التنوع العقدي، في هويّةٍ "اسلاميّة" منحصرةً كليًّا في إطار العقيدة الاسلامية وحدها. وليس هذا بغريبٍ على فكر الإخوان المسلمين، فسيد قطب، مثلاً، يرى أن جنسية المسلم هي عقيدته[20]. ويورد المحبوب عبد السلام،

[19] راجع محمد مورو، **صحيفة الدستور**، 17 يوليو 2011 و عبد الحليم قنديل، **جريدة صوت الأمة**، 28 يوليو 2008،
كتب الكاتب الإسلامي المصري محمد مورو في عموده "نحو الهدف" بصحيفة الدستور: ((إن الحل الوحيد الممكن والمتاح الذي لا بديل عنه هو توحيد السودان ومصر بالسلم أو بالحرب))، وكتب عبد الحليم قنديل بجريدة "صوت الأمة: "لا حل جذري إلا أن تذهب مصر للسودان بفائض سكانها وبفائض قواتها، وباتفاق أمني عاجل، والبديل أن تقرأوا الفاتحة من الآن على روح السودان)).

[20] أحمد البغدادي، الوطن في فكر جماعة الإخوان المسلمين، في **الإخوان المسلمون في الخليج**، مجموعة مؤلفين، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2010)، ص 195.

مفهوم الثورة الإسلاميّة الأمميّة لدى الترابي، قائلاً، إن أصول فكرة الترابي لا ترى في الحدود السياسيّة إلاّ عوائق ظلّت تمنع حركة الشعوب وتفاعلها الحر[21]. ولقد تحول تصور الترابي هذا إلى سياساتٍ عمليةٍ في الفترة التي سيطر فيها على مقاليد الأمور في السودان، في السنوات العشر الأولى من عمر نظام الانقاذ في السودان. في تلك الفترة تم رفع شرط تأشيرة الدخول عن الناشطين سياسيًّا من الإسلاميين العرب، تمهيداً لرفعها عن الناشطين سياسيًّا عن المسلمين الأفارقة، بعد أن تستتب الأمور أكثر لنظام الإسلاميين. وقد وفد إلى السودان في تلك الفترة كثيرٌ من الناشطين الإسلاميين، من مختلف أنحاء العالم، وكان من بينهم متطرفون جهاديون كأسامة بن لادن[22]. الشاهد، أن السودانيين، في منتصف السبعينات، أوشكوا على أن يصلوا، ولأول مرةٍ منذ الغزو التركي المصري، إلى تكييف هويتهم كـ "سودانيين" لهم ذاتية متميزة انتجها إرث حضاري شديد التركيب، غير أن انقلاب الإسلاميين في عام 1989 أجهض ذلك الحراك، وأعاد عقارب الساعة إلى الوراء كثيرًا جدًّا. وفي هذا الصدد كتب روبرت كولينز ما نصه*:

> استمر البحث الغامض عن هوية سودانية حتى يومنا هذا، وسوف يستمر في المستقبل. ولقد بدأ السعي لتحديد الهوية يتشكل فقط مع بزوغ شمس الوطنية السودانية عقب الحرب العالمية الأولى، ثم ما لبث أن تحول إلى ما يشبه الهوس وسط النخب السودانية في النصف الثاني من القرن العشرين. فمن هم السودانيون؟ هل هم عرب، أم أفارقة، أم مسلمون، أم مسيحيون، أم تقليديون؟ إنهم ينتمون إلى عالمين: عربي، وإفريقي، ولكنهم لا يتماهون تمامًا مع أيٍّ منهما، ففردية كثير من اثنياته قد أُذيبت وشُكِّلت في هوية منمازة هي نسيج وحدها، تُسمّى "سودانيون". ولكن في الوقت الذي أوشك فيه تطور هذه الهوية أن يبلغ قوة دفعه العظمى تمت مواجهته بتحدٍ مفاجئٍ ودراماتيكي، في عام 1989 بواسطة ثورة الإسلاميين، التي ارتأت أن تُنهي البحث عن الهوية عن طريق توحيد الهوية بحيث يتماهى كل السودانيين مع كونهم عربًا ممارسين لإسلامٍ سلفي. ولكن على الرغم من استخدام الارهاب، والتعذيب، والتهديد، والترويع أخفقت الثورة الإسلاموية في أن تفرض على السودانيين تعريفها الخاص لأن تكون عربيًّا أو مسلمًا[23].

هناك ملاحظةٌ هامةٌ هنا، لابد لي من إبدائها، حول ما كتبه كولينز أعلاه، وهي ملاحظةٌ تتعلق بقوله إن البحث عن الهوية السودانية بدأ فقط مع بزوغ شمس الوطنية السودانية عقب الحرب العالمية الأولى. فالباحث المدقق الذي يبحث عن تشكُّل الهوية السودانية المنمازة في الأزمنة الحديثة، لا يمكنه بحالٍ أن يتخطى دور الثورة المهدية، في القرن التاسع عشر في تشكيل الوطنية السودانية، واحداث تحولات وامتزاجات ديموغرافية تسببت في تبلور مساق البحث عن هويةٍ سودانية جامعة. فالثورة المهدية، رغم ما اعتور تجربتها من عللٍ كثيرة، ورغم ما احتوش فكرها من قصورٍ ومحدودية، كانت محاولةً في غاية الأهمية في مسار البحث عن "هوية سودانية" متفردة. فالثورة المهدية هي التي أيقظت الحس الوطني

[21] المحبوب عبد السلام، **الحركة الإسلاميّة السودانيّة: دائرة الضوء خطوط الظلام، تأملات في العشريّة الأولى لعهد الإنقاذ**، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة (2009)، ص 326 - 327
[22] المصدر السابق، ص 327
* ترجمة نص كولينز من عمل كاتب الورقة.
[23] Robert Collins, p 302

في السودانيين، وحركتهم وجيّشتهم لمواجهة الحكم التركي المصري. وأهم من ذلك، بدأت الثورة المهدية، على قلة مواردها الفكرية ومحدودية أفقها المعرفي، في انتاج نسختها الخاصة بها من الإسلام. ولقد حالت بينها وبين انجاز تلك النسخة، لتصبح ذات تأثير ممتد في الواقع السوداني، عوامل كثيرة، لا تسمح طبيعة هذه الورقة وحيزها، بتعديدها[24]. فالوطنية السودانية، التي قال كولينز إن شمسها بزغت فقط عقب الحرب العالمية الأولى، ونمت لتواجه الاحتلال البريطاني المصري، إنما استلهمت أصلاً جذوة الوطنية السودانية التي شكلتها قبلها، بأقل من نصف قرنٍ من الزمان، الثورة المهدية وهي تناهض الوجود الخديوي في السودان.

التخلق الأكثر سعةً وعمقًا للوطنية السودانية، مقارنةً بما كان قبله، هو الذي بدأ إبّان الهبّة الجهادية الكاسحة التي انتظم فيها أكثرية السودانيين تحت رايات المهدية، ونجحوا عن طريقها في طرد الاستعمار التركي المصري. غير أن ذلك التخلُّق سرعان ما تم اجهاضه بواسطة البريطانيين والمصريين، حينما جرّدوا حملتهم لاستعادة السودان من قبضة الوطنيين المهدويين، في عام 1898م. ويمكن القول إن معركة كرري (1898) التي قضي فيها البريطانيون على جيوش المهدية، كانت أكبر تجسيدٍ لإجهاض ذلك التخلُّق الجديد للوطنية السودانية، وللهوية السودانية. فتخلق الوطنية السودانية الذي انجزته المهدية، على قصر عمرها، شمل أقاليم لم تكن من قبل جزءًا من ممالك السودان السابقة. ولقد أسهمت في اجهاض هذا التخلق أيلولة خلافة المهدي إلى عبد الله بن محمد تورشين "التعايشي"، الذي قاد تقلُّده لخلافة المهدي، إلى تمرد الأشراف من أقارب المهدي. فكون هؤلاء الأقارب من سكان وادي النيل الشمالي والأوسط في السودان، وكونهم تربطهم بالمهدي صلة الدم، جعلهم يرون أنهم الأحق بالخلافة. يُضاف إلى ذلك امتلاؤهم بكونهم من النخب السودانية الأقرب تاريخيًّا وجغرافيًّا إلى مركز الدولة.

أربك تمرد الأشراف الخليفة عبد الله، ودفعه لكي يرتد، من الناحية العملية، من دعوى المهدية التي وحدت القبائل وصهرت الناس في بوتقة العقيدة المهدوية، إلى حضن الاستقواء بالقبيلة مرّةً أخرى، فقام بترحيل قبيلته من أقاصي غرب السودان إلى العاصمة أم درمان لحماية حكمه. وبدأت، من ثم، سلسلةٌ من أعمال القمع والاضطهاد للنهريين، غذاها توجس خليفة المهدي الذي وجد نفسه، فجأةً، حاكمًا وافدًا في بيئة جديدة عليه، غريبةٍ ومعاديةٍ له. أحدث ارتداد خليفة المهدي إلى حضن القبيلة شروخًا في بنية الوطنية السودانية التي استطاعت الثورة المهدية استعادة جزءٍ كبيرٍ منها، بعد أن بدد شملها الأتراك والمصريون بقضائهم على الركائز الثقافية الوطنية للحكم السناري في عام 1821م. فالحكم السنّاري كان حكمًا "سودانيًّا صميمًا" استمر إلى ما يزيد عن الثلاثة قرون. ولربما أمكن القول، إنه لولا تعرضه للغزو الخديوي، لأمكن للقطر السوداني أن يدخل على الأزمنة الحديثة من مدخلٍ مختلفٍ تمامًا عن هذا المدخل التركي المصري، الذي اجتث كثيراً من الجذور الواصلة إلى مستودع الروح التاريخية للسودان، فضاعت

[24] لمزيد من الضوء على هذه المسألة أرجو مراجعة، محمد جلال هاشم، **منهج التحليل الثقافي، مشروع الوطنية السودانية وظاهرة الثورة والديمقراطية**، ط 5، (الخرطوم: بلا درا نشر، 2012) ص ص 93- 99.

هوية البلد وشخصيته، حتى يومنا هذا. فإثيوبيا على سبيل المثال لم يتم استعمارها إلا لفترة قصيرة جدًا ودخلت حقبة الحداثة بذاتها، فلم تغترب عن شخصيتها التاريخية اللامة للأمة الإثيوبية، على تعدد أجناسها ودياناتها.

عمومًا، يسّرت الشروخ التي أحدثها نزاع آل بيت المهدي مع خليفة المهدي، على البريطانيين والمصريين استرداد السودان مرةً أخرى. فاضطهاد الخليفة وأهله الذين استقوى بهم، للنهريين قاد إلى تعاون هؤلاء النهريين (سكان الوسط والشمال النيلي)، مع القوات الغازية من أجل الإطاحة بحكمه، الذي أذل قياداتهم وأهانها، وولغ في دمائها، ونكّل بها شر تنكيل. ولقد أخذ تنكيل الخليفة بالنهريين صورته القصوى في مذبحة قرية المتمة، حاضرة قبيلة الجعليين الواقعة شمالي الخرطوم، التي اجتاحتها جيوش الخليفة محدثةً فيها مذبحة رهيبة أعقبتها استباحةٌ كاملةٌ للقرية. أما الضحية الأكبر لكل تلك التجاذبات والنزاعات فكانت هي الوطنية السودانية، والهوية السودانية، التي استعادت المهدية منها جانبا مهمًا جدًّا، في فترةٍ وجيزة جدًّا، ولكن لم تتح لها التطورات السالبة، التي حدثت لاحقًا، الفرصة الكافية للرسوخ وللنماء. ولقد أرّخ تعاون النهريين مع القوات الغازية وتشجيعهم لها لغزو السودان نكايةً بنظام حكم الخليفة عبد الله، بداية مسلسل تعاون القوى السياسية المختلفة مع الأجنبي لاسقاط نظام الحكم القائم في البلاد. هذا المنحى، لا تزال تجلياته ماثلةً في الحياة السياسية السودانية حتى يومنا هذا. ولا يكاد المرء يجد قبيلاً سياسيًّا سودانيًّا لم يتعاون مع الأجنبي ضد حكومات البلاد الديكتاتورية ما ذهب منها، وما هو باق الآن[25].

قرنان من الاستعمار

أزعم أن النخب العلمية والفكرية السودانية لم تناقش، بتوسع، حالة الاستتباعِ والاستلابِ الوعيوية الكبيرةِ، التي تسبب فيها الغزو التركي المصري للسودان منذ عام 1821م، وورثتها منها الأنظمة المصرية العسكرية ابتداءً بجمال عبد الناصر وانتهاءً بحسني مبارك. فلو نحن نظرنا إلى القرنين الأخيرين من تاريخ السودان، فإننا نجدهما في مجملهما قرنيْ استعمار. فالأتراك والمصريون حكموا السودان لأربعة وستين عامًا (1821 – 1885). ثم جاءت الثورة المهدية التي أخرجت الأتراك والمصريين من السودان، لكنها لم تحكم إلا لثلاثة عشر عامًا فقط (1885 – 1898). وحتى هذه الأعوام الثلاثة عشرة، فقد أنفقت الثورة

---

[25] بدأت هذه الظاهرة أول ما بدأت، حين ذهب السيد علي عبد الرحمن رئيس حزب الشعب الديمقراطي الذي شكل حزبه مع إسماعيل الأزهري "الوطني الاتحادي" إلى مصر معلنًا في مصر أنه يقف في صف المعارضة، رغم أن حزبه جزء من الإئتلاف القائم وقتها، وكان ذلك جزء من مؤامرة مصرية لاسقاط حكومة الأهري. فالمصريون كان غاضبين على الأزهري، الذي تحول من الدعوة لوحدة وادي النيل، ليصبح استقلاليًّا، ويعلن استقلال السودان عن كل من مصر وبريطانيا من داخل البرلمان السوداني. ومعروف أن كل حركات التمرد الجنوبية، بمختلف مسمياتها، استخدمت خلافات السودان مع جيرانه لتجد الإمداد بالسلاح والمؤن، ومعسكرات التدريب، في دول الجوار تلك. وازدادت وتيرة التعاون وأخذ الدعم والتسهيلات من جهات أجنبية من أجل اسقاط الحكم القائم، بصورةٍ أكبر، في فترة حكم جعفر نمير (1969 – 1985) . فالجبهة الوطنية المكونة من حزب الأمة، والحزب الإتحادي الديمقراطي، وجبهة الميثاق الإسلامي قامت بعملية عسكرية ضد نظام جعفر نميري في عام 1976، تم التخطيط لها، والتدريب والتمويل والتسليح في لبيبا القذافي. أما انقلاب الشيوعيين في يوليو 1971، ضد نميري فقد طلب عونًا عسكريًّا عراقيًّا، غير أن طائرة العون سقطت في لأجواء السعودية.

المهدية جلَّها في الحروب، وفي مناطحة قوىً أكبر منها، مما جلب لها الانهيار التام في نهاية المطاف. كما شهد السودان فيها أكبر مجاعةٍ في تاريخه، لوّنت حقبة الثورة المهدية بلونٍ قاتم. يسرت كل تلك الظروف عودة المصريين، ولكن بصحبة البريطانيين هذه المرة، ليحكموا السودان، لمدة ثمانية وخمسين عامًا (1898 – 1956). بذلك يبلغ مجموع المدة التي ظل فيها السودان خاضعًا للحكم الأجنبي 122 عامًا، من مجموع 191 عامًا، هي كل المدة الممتدة من الغزو التركي في عام 1821 إلى يومنا هذا. فالسودان ظل مستعمرًا لأكثر من ثلاثة أخماس القرنين الأخيرين من تاريخه الحديث.

كان لهذا الحكم الأجنبي الطويل تأثيراتٌ هائلةٌ على بنية وعينا، وأزعم أننا لم ندرسها بالقدر الكافي. كما أن الدراسات المحدودة التي قمنا بها في هذا الصدد لم تستخدم المناهج الأوفق، والأوثق، ولم تستصحب الرؤية الشاملة المتكاملة المترابطة. وعمومًا يبدو، مما جرى لاحقًا في عهود استقلالنا، أننا ظننا، أنَّ مجرد خروج الجيوش الغازية، والإدارة الأجنبية، كفيلان بأن يعيدا البلاد، تلقائيًا، إلى ما كان عليه حالها قبل الاحتلال، من حيث وعيها بذاتها، وثقتها في نفسها، وقدرتها على استخراج طاقات الفعل الحضاري الدفينة فيها. أو لربما لم ننتبه أصلاً إلى أن تركة الإستعمار لا تزول من تلقاء نفسها، وإنما تحتاج إلى فعلٍ معاكسٍ يمحو آثارها السالبة.

بدأ استتباع السودان واحتلال عقول أهله، عن طريق الفقه المدرسي الأزهري العثماني، الذي عمل على اضعاف الأساس الصوفي للشخصية السودانية، وللعلاقة المتميزة بين الدولة ورجل الدين الصوفي. أما في فترة الحكم الإنجليزي المصري، فقد أخذت صور الاستتباع هيئة احتلال عقول النخب السودانية عن طريق التعليم المصري في كلية غردون، ثم إنشاء منظومة كاملة للتعليم المصري في السودان. أيضًا ظلت المناهج السودانية متأثرة إلى حدًّ كبيرٍ بالمناهج المصرية. بل إن مقررات اللغة العربية والتربية الإسلامية التي يتم تدريسها في مدارس وزارة المعارف السودانية، التي تحولت إلى وزارة التربية والتعليم، لاحقًا، كانت في أغلبها مناهج مصرية، من ألفها إلى يائها. ولقد تضمنت مناهج التربية الإسلامية التي كان يتم تدريسها في المرحلة الثانوية، مؤلفات مفكري الإخوان المسلمين المصريين كمحمد قطب، وسيد قطب. ولقد انتبه إلى تلك الغفلة عبد الخالق محجوب، فكتب متسائلاً عن الذي وضع تلك الكتب ضمن المقررات[26]. ولكن لم تجد تنبيهات عبد الخالق محجوب المبكرة تلك إذنًا صاغية، وغالبًا ما تم اهمالها لمجرد أنها صدرت من شيوعي، بله، عن السكرتير العام للحزب الشيوعي.

لقد أدخل المصريون التعليم الحديث في السودان في الحقبة الخديوية بحكم حاجتهم لموظفين سودانيين لأنهم أقل كلفة على الخزينة المصرية من الموظفين المصريين. كما أن ضعف العوائد من الذهب جعل محمد علي يتجه إلى تنمية الزراعة والصناعة في السودان مما جعله يختار بعض السودانيين لتعليمهم في مجال الزراعة وتدريبهم في مصر[27]. وأول مدرسةٍ ابتدائيةٍ في السودان أنشأها في الخرطوم

[26] راجع عبد الخالق محجوب، **أفكار و آراء حول فلسفة الإخوان المسلمين**، (الخرطوم – السودان: دار عزة للنشر والتوزيع، 2001).
[27] بشير، محمد عمر ، **تطور التعليم في السودان**، ط 2 "ترجمة" (بيروت، دار الجيل، 1983) ص ص 40 - 43

رفاعة رافع الطهطاوي، الذي جاء رسول علمٍ من قبل الخديوية إلى السودانيين، فانتهى به الأمر، وهو المعلم، إلى هجاء السودان والسودانيين هجاءً عنصريًّا مقذعًا[28]. لقد تم تشكيل العقل السوداني مصريًّا بحكم أن التعليم الحديث جاء في الأساس من مصر، وغرض مصر الأساس من التعليم بشقيه الديني والمدني، في السودان، هو استتباعه وتملكه إلى الأبد. وحتى حين عاد المصريون ليحتلوا السودان مرة ثانية في صحبة الانجليز استمر التعليم مصريًّا ولقد كان كثيرٌ من أساتذة كلية غردون في السودان من المصريين. وكما سلفت الغشارة، فإن مناهج اللغة العربية والتربية الإسلامية في السودان كانت مصرية مائة في المائة، ولقد بقيت كذلك لأكثر من عقد بعد الاستقلال. ولقد أدى كل ذلك إلى احتفاءٍ سودانيٍّ بالمنتج الثقافي الأجنبي، وإيمانٍ بالمدرس الأجنبي، وخضوعٍ للثقافة الأجنبية، وشكٍّ في قدرات الذات، واحتقارٍ وتهميشٍ للمنتج الثقافي المحلي، استمر زمنًا طويلاً ولا يزال مستمرًّا. فمناهج اللغة العربية والتربية الإسلامية في عهد الإنقاذ الحالي لا تزال غالبية نصوصها المختارة نصوصًا أجنبية[29]. ولو أضفنا إلى كل ذلك مادة الثقافة العامة التي ظلت مقروءة في السودان، على مدى القرن الماضي من صحفٍ، ومجلاتٍ، وكتبٍ، مصرية لاتضح أن عقل المتعلم السوداني قد تشكل مصريًّا، وخديويًّا، باعتبار أن النظرة الخديوية إلى السودان امتدت، كما هي، حتى في العهود الجمهورية الديكتاتورية في مصر، في النصف الثاني من القرن العشرين. يُضاف إلى ما كل ما تقدم، أن المصريين أنشأوا إذاعةً موجهةً إلى السودان، اسمها إذاعة "صوت السودان من القاهرة"، وهي إذاعةٌ موجّهةٌ حصريًّا إلى الرأي العام السوداني بغية استتباعه لوجهة النظر المصرية، ولقد كانت إذاعةً مسموعةً جدًّا في السودان لأن تسجيلاتها للأغاني السودانية كانت أفضل من حيث جودة الصوت، كما كانت لها نكهةٍ خاصة بسبب أن تنفيذها الآلي الموسيقي كان مصريًا. عمومًا، حاول المصريون بكل طاقتهم أن يجعلوا من السودانيين "مصريين من الدرجة الثانية، وفي هذا الصدد عمدوا أحيانًا إلى خنق وحجب القامات الفكرية والأدبية السودانية[30]. لقد ظلت رموز الفكر، ورموز الدين، ورموز الأدب، في السودان، إلى حدٍّ كبيرٍ، رموزًا مصرية، أكثر منها سودانية. ونتج من ذلك احساس بالدونية لدى السودانيين، وبالتلمذة الدائمة الثابتة على المصريين. ولا غرابة أن يتتلمذ من هو أقل علمًا على من هو أكثر علمًا. ولكن ليس من المعقول أن يكون التلميذ غير قابلٍ للتخرج أبدًا، ويبقى أبد الدهر في مقام التلمذة.

مشكلة احتلال عقول السودانيين ليست مشكلة مصرية بقدر ما هي مشكلة سودانية. فنحن لا ننتظر من المصريين التخلي عن رعاية مصالحهم بالأسلوب الذي يختارون. ولكن في وسعنا أن نجعلهم عن طريق استعادة وعينا بذاتنا أن نجبرهم على أن يتحولوا من النظرة الاستتباعية الاستغلالية إلى النظرة

---

[28] من أبيات هذه القصيدة قول الطهطاوي في وصف السودانيين:

ونصفُ القوم أكثرهُ وحوشٌ وبعضُ القوم أشــبهُ بالجمـادِ

ولولا البعض من عُربٍ لكانوا سوادًا في سوادٍ في سوادِ

[29] قام مؤلف هذه الورقة بمساعدة الأستاذ خلف الله عبود الشريف بدراسة مناهج اللغة العربية والتربية الإسلامية، بتكليف من مركز الخاتم عدلان للتنوير والتنمية البشرية، وكانت من بين الملاحظات التي خلصت إليها الدراسة أن غالبية النصوص الأجنبية من نثر وشعر وغيرها أجنبية.

[30] محمد المكي إبراهيم، مصدر سابق، ص 17

الندية التشاركية. ويقتضي ذلك منا أن نستعيد وعينا بذاتنا كشعبٍ مستقل، ذي شخصية حضارية مستقلة، وذي ثقافة مختلفة. وعلى سبيل المثال، من صور الاحتلال العقلي الغريبة تجاهلنا لتاريخنا الكوشي السوداني وللآثار التاريخية السودانية، واكتفائنا بإلحاق تاريخ السودان القديم وآثاره، بالحضارة الفرعونية المصرية. فحكام السودان الكوشيون المسمون بـ "الفراعنة السود" الذين غزوا مصر وحكموها، ووصلوا بحكمهم إلى فلسطين، وأطراف سوريا، ظل يُنظر إليهم كأسرةٍ فرعونيةٍ مصريّة، تُسمى "الأسرة الخامسة والعشرون". وحقائق التاريخ تقول إن الفراعنة المصريين كانوا يخشون الكوشيين خشية شديدة، لشدة مراسهم، وشراستهم، وقدرتهم على القتال. ولقد كانوا يقيمون القلاع والحصون لتأمين حدودهم الجنوبية خوفًا من الكوشيين[31]. غير أن المصريين في عهد الدولة الحديثة، اهتبلوا حالة ضعفٍ اعترت كوش فغزوها حوالي 1500 ق. م.، وحكموها لسبعمائة سنة. ولقد تبنى الكوشيون في هذه الفترة الكثير من عناصر الثقافة المصرية الفرعونية. ولكن الكوشيين لم يستكينوا تمامًا للاحتلال المصري فاهتبلوا فترة ضعف اعترت مصر الفرعونية فاحتلوها بكاملها حتى الدلتا، وتمددوا بحكمهم إلى فلسطين وحدود سوريا[32]. ورغم الاحتلال العقلي الذي أصاب السودان بالغزو الخديوي فالسودان مرشح بحكم تاريخه الطويل وبحكم خصائصه الحضارية المميزة، أن ينهض، لا لكي يغزو مصر مرة ثانية، وإنما ليؤسس حاضره السوداني الحديث المشرق، على ماضيه المشرق الذي يخصه.

أيضًا، كتبت غالبية المؤرخين المصريين نسختها الخاصة من تاريخ السودان، بناءً على أحلام التوسع الإمبراطوري الخديوي، وليس بناءً على حقائق التاريخ. والغرض من انكار التاريخ المستقل للسودان هو القول بأن السودان بلاد بلا شعب وبلا حضارة، وحتى الحضارة القديمة التي تشهد عليها الآثار القائمة هناك، فهي حضارة مصرية. ولو تمعنّا في كتابات المؤرخين المصريين الذين عالجوا تاريخ السودان من وجهة نظر خديوية مصرية بحتة، لرأينا العجب العجاب. فقد وصل بهم الأمر إلى تبني نظرية المستعمرين الغربيين، الذين استعمروا مصر نفسها، وبرروا استيلاءهم عليها، كما برروا الاستيلاء على غيرها بدعوى عبء رسالة نشر الحضارة والتمدين. فأغلبية المؤرخين المصريين يدافعون بضراوةٍ مدهشة عن أن السودان ليس سوى جزءٍ من "الأملاك المصرية"، وأن الغزو الخديوي كان كله خيرًا وبركةً على السودانيين[33].

أيضًا حاربت المؤسسة المصرية الحاكمة، وبلا هوادة، السودانيين من أصحاب التفكير المستقل ونزعة الاستقلال عن الهيمنة المصرية؛ أمثال الأستاذ محمود محمد طه، والأستاذ عبد الرحمن علي طه. وفي الجانب الآخر، قرّبت ورفعت من شأن السودانيين الذين يتقربون إليها ويعينونها على إمضاء خططها

---

[31] محمد علي مختار مصدر سابق، ص 9

[32] المصدر السابق، ص 9

[33] راجع تبريرات المؤرخين المصريين للاحتلال الخديوي للسودان في كتابات كل من: رأفت غنيمي الشيخ، **مصر والسودان في العلاقات الدولية**، (ط2) عالم الكتب، القاهرة، ج م ع، 1983، ص 73 - عمر طوسون، **تاريخ مديرية خط الاستواء من فتحها إلى ضياعها**، ج 1، مكتبة العدل، الإسكندرية، مصر 1937م، ص 1 - محمد فؤاد شكري، **مصر والسودان: تاريخ وحدة وادي النيل السياسية في القرن التاسع عشر 1820 - 1899**، دار المعارف، مصر 1963، ص، 8،9 - نسيم مقار، **مصر وبناء السودان الحديث**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج م ع، 1993، ص 7

الإستتباعية الإلحاقية للسودان. والشواهد على نهج الاستتباع للقطر السوداني، كثيرةٌ جدًّا، ولكنها تنتظر الباحثين الجّادين الذي تحرروا من أسر احتلال العقل ومن الخوف، ومن الإحساس بالدونية العلمية، ومن أسر الانجذاب العاطفي شمالاً الذي تم استغلاله أبشع استغلال. هناك مجلدات ومجلدات تم تسويد صفحاتها من أجل استتباع القطر السوداني للسلطة الخديوية والتاج المصري، بل واستمر انجاز هذه الأدبيات "المفبركة" حتى في عهود الجمهوريات الديكتاتورية المصرية. ويمكن القول بشكلٍ عام، إن النخب السياسية السودانية التي أدارت عملية استقلال السودان، عبر عهود الاستقلال، ومعها الانتليجنسيا السودانية بصورةٍ عامة، قد قابلت كل ذلك الاستهداف الاستتباعي المصري، ببراءةٍ، هي إلى السذاجة وإلى التغفيل أقرب.

محو آثار الاستعمار

تسببت التأثيرات الهائلة التي أحدثها الاستعمار في المستعمرات، وأصبحت معيقًا لتطور الشعوب، في نشوء حقلٍ معرفيّ كاملٍ اِصطُلِح على تسميته بـ "محو آثار الاستعمار" **decolonization**. والغرض من الدراسات في هذا الحقل هو البحث المعمّق في فداحة التركة الاستعمارية المثقلة، وصور تكبيلها لنهضة الشعوب. هذه التركة المثقلة لم تظهر بعض تجلياتها في كثيرٍ من الأقطار، إلا بعد عقودٍ من تحرر تلك الأقطار من نير الاستعمار. وبعض جوانب تلك التركة لا تنفك تتبدى كل صبحٍ جديدٍ تحت مجاهر الوعي النقدي التي تزداد حساسيتها، وتتعدد أدواتها، وتتحسن كفاءتها مع التطور العام للمعارف ولمناهج البحث. لذلك، لابد لكل قطرٍ جرى استعماره، لفترةٍ طويلة من أن ينفق جهدًا ضخمًا معمَّقًا في تدارس التركة الاستعمارية، خاصّةً تلك المتصلة باحتلال العقل، وهو الأمر الذي لم يحدث لنا، حتى الآن وقد أوشك عمر استقلالنا أن يبلغ الستين.

يقول طه جابر العلواني إن سلطة المعرفة وجبروتها تتحول إلى أداةٍ لتبرير ابتلاع الآخر المغاير وسلب مقدّراته. فلقد بنت الأمم التي توسعت على حساب غيرها حقولاً معرفيةً كاملةً بغرض استخدامها كأداةٍ مسوِّغةٍ لفرض الهيمنة والاستتباع. ويقع ضمن ذلك تدبيج خطابٍ جديدٍ من المعارف التاريخية والجغرافية والجيوسياسية والإيديولوجية، ليصبح ذلك الخطاب ذراعاً ثقافيةً قاهرةً تسير في مقدمة مكونات القوة الغازية كالتجارة والجيوش[34]. هذا النهج الالحاقي الاستتباعي هو ما ظلت النخب المصرية الحاكمة المتعاقبة، وأذرعها من المفكرين والأكاديميين، متمسكةً به إلى اليوم في ما يتعلق بما ينبغي أن تكون عليه علاقة السودان بمصر. غير أن الدولة المصرية لم تعد تلك الدولة المقتدرة، كما أن الأجيال الجديدة من المصريين غدت متحررةً، إلى حدٍّ كبير، من الإرث الخديوي في ما يتعلق بالنظرة إلى السودان. وهذا يعين على أن تقوم بين المصريين والسودانيين شراكاتٌ مثمرة مبنية على الندية وعلى اعتبار مصالح الطرفين. أما تركة النظرة الخديوية في الآثار المكتوبة فلا تزال تركةً ضخمة ولا بد من نقدها حتى ينقطع

[34] طه جابر العلواني، مقدمة كتاب من الاستتباع إلى الاستبداد: حفريات في آليات احتلال العقل في غريغوار منصور مرشو، **من الاستتباع إلى الاستبداد: حفريات في آليات احتلال العقل**، ط 2 (دار الملتقى – سوريا: 2009) ص 10

نسلها فلا تدخل معنا بأي قدرٍ من المقادير مراقي المستقبل. وهذه هي مهمة السودانيين في المقام الأول، كما هي مهمة العقول المصرية الجديدة في المقام الثاني.

نحن لم نناقش كما ينبغي أن يكون النقاش استبدال المزاج الصوفي لدينا، بمزاجٍ فقهي. نحن لم نتبين بالقدر الكافي أن المزاج الفقهي الذي مكنت له في حياتنا مؤسسة الحكم التي نشأت وترعرعت في كنف الاستعمارين التركي المصري، والبريطاني المصري، إنما قُصد منه استتباعنا من أجل استدامة استعمارنا. فالأتراك حاربوا التصوف وهو مؤسسة شعبية، أقرب ما تكون إلى "منظمة مجتمع مدني"، بتعبير اليوم، وأحلوا محله المؤسسة الفقهية الرسيمة التي لا تمثل سوى ذراعٍ للحكم القائم. ولقد واصل نفس هذا النهج البريطانيون في السودان، منذ مطلع القرن العشرين. وإلى يومنا هذا تعمل المؤسسة الدينية الفقهية كذراعٍ للسلطة القائمة، وهي هي الحارسة لحالة الاستلاب الطويلة هذه.

انقلاب الوعي السوداني بسبب الخديوية:

القضاة الثلاثة الذين بعث بهم محمد علي كان كل واحد منهم يمثل مذهبًا؛ فهم مالكيٌّ، وشافعيٌّ، وحنفيٌّ، وثلاثتهم كانوا جزءًا من الحملة العسكرية[35]. ودور هذا النوع من العلماء، الذين هم جزء من جيش الفتح، ليس نشر قيم الدين الحقيقية، من انصافٍ للناس، وتحقيقٍ للعدل والمساواة، أو الحؤول بين الناس وجور الحكام، كما يحض على ذلك الدين، وكما كان يفعل متصوفة سنار، وإنما ينصب دورهم أساسًا تمهيد السبيل للحاكم ليوسع من سلطانه، إضافةً إلى استخدام الخطاب الديني لتثبيط أي مقاومةٍ يمكن أن يجدها الحاكم من جانب المحكومين. وهذا هو الدور ظلت تلعبه المؤسسات الدينية الإسلامية الرسمية، منذ أن تم انشاؤها واستتباعها للحاكم في العصر الأموي.

يورد محمد إبراهيم أبو سليم أن التدين الإسلامي في السودان بدأ فقهيًّا، غير أن التصوف غلب على الفقه منذ منتصف عهد الفونج، حيث أخذ نفوذ العلماء "الفقهاء" ودور مدارسهم في الهبوط وأخذت أسهم المتصوفة في الصعود. فالعالم الفقيه يُحترم لعلمه فقط، في حين أن الصوفيَّ كان يُحترم لعلمه ولخلقه، ولجعله من نفسه وبقعته مؤسسة مدنية لحل المشاكل عن طريق الوساطة. يُضاف إلى ذلك ما يعتقده فيه الناس من القدرة على منح البركة، أو تسبيب الأذى، وقد استوى في ذلك الاعتقاد في العالم الصوفي العامة والحكام، سواءً بسواء. ويؤكد أبو سليم أيضًا أن الفقهاء أنفسهم شرعوا آنذاك في أخذ "الطريق" على المتصوفة. فالفقه كان، إلى حدٍّ كبير جدًّا، صفويًّا منحصراً في دائرة من يعرفون القراءة، ومن يفهمون لغته، وأولئك قلّةٌ قليلةٌ آنذاك. أما التصوف فقد كان شعبيًّا، فهو يملك، بطبيعته المرتكزة على السلوك والتعبد والخدمة، القدرة على استيعاب العلماء والجهلاء سواءً بسواء[36]. ويرى حسن مرزوقي، أن التحول المهم في الفكر الصوفي تمثل في أنه انتقل من الفكر الفلسفي لدى أقطاب التصوف، ليصبح

---

[35] محمد إبراهيم أبو سليم، **بحوث في تاريخ السودان: الأراضي – العلماء – الخلافة – بربر – علي الميرغني**، (دار الجيل – بيروت: 1992) ص 31.

[36] محمد إبراهيم أبو سليم، مصدر سابق، ص 29

مؤسسة ثقافية اجتماعية. فعن طريق الطقوس والأوراد والأذكار المقامة في الزوايا، أصبحت هذه الصيغة الاجتماعية العملية، هي الصيغة الوحيدة المعبِّرة عن التصوف في الحقب المتأخرة. ولقد اكتسب هذا النوع من التصوف الطرقي استقلاليته عن التصوف الفلسفي من جهة، وعن الدين المؤسسي الرسمي من الجهة الأخرى[37]. هذه الوضعية التي تحدث عنها حسن مرزوقي تنطبق على متصوفة الحقبة السنارية بشكل كبيرٍ جدًا. فلقد شكل متصوفة السودان، في عصر الفونج، سلطةً أخلاقيةً مُهابةً، وأداةً سياسيةً فعالةً ذات طابع مدني، حالت في أحايين كثيرة بين عامة الناس وبين بطش الحكام[38]. يُضاف إلى ذلك أنها أضحت مؤسسة لفض النزاعات بين القبائل وبين الأفراد. هذا الدور لعبه أيضًا متصوفة مصر، ولكن مع بعض اختلافٍ في درجة التأثير. فمتصوفة مصر لم تكن كلمتهم مسموعة لدى حكامهم، كما هو الحال لدى متصوفة السودان في عهد الفونج. يروي محمد حلمي عبد الوهاب أن أهل الكتاب من اليهود والنصارى في مصر، كانوا يسارعون إلى الاحتماء بزوايا المتصوفة، حين يستهدفهم الحكام المسلمون. ولقد ظل نصارى مصر يستجيرون ويحتمون ببقاع المتصوفة كلما شرع الحكام المسلمون في استهدافهم. ومن أمثلة التضييق على أهل الكتاب والتشديد على التمييز ضدهم، من جانب الحكام المسلمين، ما جرى في عهد الحاكم بأمر الله، (996 – 1020)م، حيث طُلب من النصارى، وفقاً لما أُسمي حينها بـ "تفرقة الذمام"، أن يشدوا الزنانير ويلبسوا السواد، ويعلقوا صلبان الخشب على الأعناق، كما أُمر اليهود بوضع الأجراس على الأعناق كلما توجهوا للاغتسال في الحمامات العامة[39].

عندما احتل الخديويون سنار، تم قلب الوضع السناري المتميز، الذي احتلت فيه مؤسسة التصوف مكاناً مركزيًّا محترمًا، مكّنها من أن تصبح جهازًا رقابيًّا على الحكام. وجرى ابدال ذلك الوضع بالمعادلة المتّبعة في شرقي المتوسط، ومصر، عبر حقب الحكم العثماني والمملوكي والخديوي. ففي الوقت الذي كان فيه متصوفة مصر يحاولون جهد طاقتهم اسماع صوت العدل والانصاف لحكام مصر ويجدون صعوبةً في ذلك، كان متصوفة السودان، يتمتعون باحترام السلطة السنّارية، واستعدادها للسماع منهم، وقبول مشورتهم وشفاعتهم لعامة الناس. وحين جاء الحكم المصري البريطاني في العام 1898، سار على نفس الطريق الذي سلكته الخديوية قبله، فاستمر في سياسة تقوية المؤسسة الدينية الرسمية ورجالها من الفقهاء، واضعاف الطرق الصوفية. فالتصوف عنى بالنسبة للبريطانيين، في ذاكرتهم القريبة جدًّا، ما واجهته بهم الثورة المهدية من مقاومةٍ بالغة الشراسة.

---

[37] حسن مرزوقي، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل، **مجلة عمران**، العدد الثاني، (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف 2012)، ص 10.

[38] راجع النور حمد، **مهارب المبدعين: قراءة في السير والنصوص السودانية**، (الخرطوم - السودان: دار مدارك للنشر، الخرطوم، 2010)، ص ص 98-101

[39] محمد حلمي عبد الوهاب، جدل الوالي والولي في التجربة الصوفية المصرية، **مجلة عمران**، العدد الثاني، (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف 2012)، ص 59

المعادلة السنارية الموروثة المتأثرة بالفكر الصوفي السوداني – وهو فكر ممارسة اجتماعية تظللها الطقوس، أكثر من كونه فكرًا نظريًا فلسفيًا – تقوم على أسس توافقية سلمية لا يزعجها التنوع، لكونها برئت، بحكم الميراث الثقافي الطويل في العهود الكوشية والمسيحية، من التشدد الفقهي النزّاع إلى تغيير الآخر المختلف، وإلى الضيق باختلافه، ومن ثم العمد إلى قهره وتهميشه. وعمومًا كانت بلاد السودان بلادًا مفتوحة للهجرات المتنوعة، ما جعل قبول الإختلاف أمرًا طبيعيًا. أيضًا يحتل العدل والانصاف والتناغم الإجتماعي، موقعًا مركزيًا في هذه المعادلة. فالمواريث الحضارية القديمة تعتّقت وانعجم عودها على أيدي المتصوفة السناريين، الذين خلقوا انتماءً جديدًا للمواطنين، قضى إلى حدٍّ كبيرٍ جدًّا على انتماءاتهم القَبَلية، وخلق، من ثَمَّ، قاعدةً متينةً لنشوء أخوّةٍ دينيةٍ عابرةٍ، للأعراق وللطبقات الاجتماعية، وهو ما مهّد المسرح لتخلُّق وطنيةٍ أصبح جزءٌ كبيرٌ منها لاحقًا، أحد مكونات الوطنية السودانية الحديثة. كما أسهمت الحقبة السنارية في خلق مجتمعٍ سودانيٍّ متكافل، وهويةٍ منمازة، استجمعت أفضل ما في الإرث التاريخي الطويل من المعاني والفضائل الانسانية المتحدرة من سالف العصور. أتسمت مجتمعات السودان، بصورة عامة بنهجها التعاوني، التكافلي، التشاركي، وهو نهجٌ لا نزال نرى بعضًا من بقاياه الباقية في حياتنا اليوم، رغم كثرة الجوائح الوافدة التي اجتاحته والمؤثرات السالبة التي أثرت فيه.

ظلت مجتمعات السودان تقبل، عبر تاريخها الطويل، تنوع المسلك الشخصي، كما لم تكن تفرض نمطًا واحدًا للسلوك، أو نمطًا واحدًا للتعبير الفني، لا، ولا حتى نمطًا واحدًا للتعبد والصلة بالله. فالمنطقة برمتها كانت منطقة لاختلاط الشعوب. أيضًا ظلت أرض السودان تستقبل الوافدين من خارج حدود الدولة، وتستوعبهم بشكل طبيعي. ولقد استوطنت وادي النيل في القرون الخمس الماضية أعدادٌ غفيرة جدًّا من الوافدين من غرب إفريقيا، بعضهم جاء عابرًا مع قوافل الحجيج التي تعبر السودان في طريقها إلى الأراضي المقدسة عبر ميناء سواكن. ولقد أعجب السودان بعض هؤلاء، وارتاحوا لشمائل أهله، فأقاموا بينهم. وبعضهم الآخر قصد السودان أصلاً بحثاً عن فرص عيشٍ أفضل، وأمنٍ أكثر فأقام. وحتى في العصور الحديثة ظلّ اللاجئون من دول الجوار، الذين يضطرون إلي الهجرة خارج بلدانهم بسبب الحروب، أو بسبب المجاعات، أو بسبب ضيق فرص العيش، يفدون إلى السودان مطمئنين إلى أنهم مُرَحَّبٌ بهم. والدليل على اطمئنانهم وثقتهم هو أنهم لا يبقون في أطراف القطر في مناطق الحدود، وإنما يتوجهون رأسًا إلى قلب المدن الكبرى، ويقيمون وسط بيوت الأهالي. والأهالي، بحكم مواريثهم الحضارية القديمة، لا يضيقون بهم، وإنما يستوعبونهم ضمن ايقاع حياتهم العادية. وكل نبرةٍ من نبرات الضيق بالوافدين والتأليب ضدهم عادةً ما تأتي من جانب السلطات الرسمية ومؤسستها الدينية، وليس من جانب الأهالي. وهذا دليلٌ آخر على أن الحكام ومؤسستهم الدينية، إنما يستخدمون مرجعية ثقافية وأخلاقية أجنبية، ولا يستخدمون المرجعية الثقافية والأخلاقية للأهالي، وفلسفتهم في الحياة وإيمانهم العميق جدًّا بأن هذه الأرض مائدةٌ للجميع. ولقد يبدو مثل هذا النهج والمسلك "بدائيًا"، وفيه غفلة لكونه لا ينطوي على دفاعٍ عن الحيز. كما قد يبدو "قبل حداثي"، وإنه لكذلك. وقد يبدو غير عقلاني irrational، ولكنه في

حقيقة أمر مسلكٌ ونهجٌ يقع ضمن ما يمكن أن يوصف بأنه "ما بعد حداثي". فليس كل ما أكسبته الحداثة للإنسان له قيمة. هذا إذا فهمنا– وينبغي أن نفهم – أن أهم سمات فكر ما بعد الحداثة تتلخص في إعادة الأمور إلى أصلها الأصيل، وراء النقطة التي أصابت فيها حقبة الحداثة بنية الوعي الإنساني العقلية والنفسية بالتشوهات، وبترسيخ الفردانية المفرطة والأنانية، وعصاب الحيازة. في كلمةٍ واحدة، أصابت الحداثة انسانية الإنسان في مقتل حين كرست للنظرة الرأسمالية، وللفردانية المفطرة، وحين قطعت على تكاملية المجتمعات الإنسانية وترابطها.

الوضع التكافلي التعاوني الذي اتسمت به شعوب السودان، نقيضٌ من حيث الرؤية الكونية الفلسفية المختبئة وراءه، للصيغة الخديوية التي أتت من فضاءٍ إمبراطوري اقطاعي مشوبٍ ببعضٍ من سمات عقل المعاش الأوروبي الفرداني. فلقد تشربت الثقافات العربية المشرقية المتوسطية بعضًا من سمات عقل المعاش الأوروبي، بسبب العيش في ظل الإقطاع التركي العثماني، الذي ساد جنوب شرقي أوروبا، وشمال غربي آسيا، مضافًا إليه الاحتكاك الطويل بالحضارة الرومانية المتوسطية، والعيش في كنفها لقرونٍ طويلة. أما في السودان فقد خلقت فلسفة الحياة الإفريقية البسيطة مزاجًا تكافليًا، جعلها نقيضًا لقيم الاقطاع، وقيم الرأسمالية الأوروبية التي دخلت البلاد عن طريق الاستعمار. وقد لخَّص محمد أبو القاسم حاج حمد هذه المسألة، التي أحاول إجلاءها هنا بقوله، إن على المثقف السوداني أن يعيد اكتشاف عروبته في البيئة الإفريقية، وأن يعيد اكتشاف إسلامه في مجتمع تعددي لم يقم على أساسٍ طبقي[40].

إعادة الاكتشاف هذه لن تتيسر إلا عن طريق مزيدٍ من الحفر في طبقات التاريخ، ووضع الإصبع على المناطق التي حدثت فيها الانزلاقات الكبيرة. ولقد مثّلت فترة الحكم التركي المصري، والحكم الإنجليزي المصري، انزلاقين كبيرين جعلا الشخصية السودانية تتجه في مسارٍ غير المسار الذي كانت تسير عليه خطاها منذ سوالف الحقب، لتستكمل نموّها عبر كسبها الذي يخصها. بالغزو الخديوي تراجع التصوف السناري، وكل ما يمثله من حراسةٍ للاستقرار وللتعايش بين المجموعات المتساكنة، وللعدالة والانصاف والتوسط والاعتدال والتعايش السلمي بين المكونات المختلفة. وتقدم الفقه، وتنامى التمكين للمؤسسة الفقهية الرسمية، بكل ما تمثله من العمد إلى الإقصاء، والنزوع للشطط والتزمت وتغييب المرأة من الحياة العامة، وتكريس الفروق، وحماية الحاكم. لقد أفرغت الخديوية في السودان خلاصة سوءات الحقبة العثمانية الغاربة حضاريًا وروحيًا، وأخلاقيًا.

حصان طروادة الاسلاموي

---

[40] محمد أبو القاسم حاج حمد، **السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب)**، مجلد 1 بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1996 ص 17

الحركة الإسلامية السودانية، التي وصلت إلى الحكم في السودان في العام 1989 عن طريق الانقلاب العسكري أسمت ما تود صنعه في السودان "مشروعًا حضاريًّا"! وما أحب أن أطرحه ضمن رؤية هذه الورقة أن فكر الإخوان المسلمين، وما ظلت تطلع به الحركة الإسلامية في السودان، يصب في حقيقة أمره في بنية مشروع الاستلاب الفقهي المشرقي للسودان. فالفكر الإخواني مثَّل في السودان ما مثله في القصة التاريخية المشهورة "حصان طروادة". الفرق أن "حصان طروادة" السوداني تمت نجارته داخليًّا، عن طريق العقل المحتل، ولم يتم ارساله من خارج المدينة مباشرة، رغم أن الفكر الإخواني أصلاً فكرٌ مصري، وقد اِستُجْمِع من مكب نفايات فكر فترة الإنحطاط الإسلامية الطويلة. لقد مهّد الإرث الخديوي العثماني الذي مكن للفقه والفقهاء في حياتنا، الطريق لحركة الإخوان المسلمين في السودان. ففكر الإخوان فكرٌ تبسيطي، وهو منسوجٌ من قماشة الفقه المدرسي الشكلاني. هو فكر تم نسجه منذ البداية لتحريك العاطفة، وليس لإيقاظ الفكر. ولذلك، فقد انشغل بالمظاهر وبصناعة الواجهات، وانصرف تمامًا عن جهود استكناه الجوهر الإسلامي وإجلائه في الحياة المعاصرة. ولذلك نجد أن الحركة الإسلامية السودانية استخدمت خطابًا تبسيطيًا تحشيديًا غوغائيًا. بهذا الخطاب التبسيطي، والتحشيد التعبوي، تمكنت الحركة الإسلامية السودانية، عبر عقود قليلةٍ من الاستخدام المكثف لشعار "تحكيم شرع الله"، مضافًا إليه العمل الاقتصادي القاصد إلى إضعاف أنظمة الحكم الديمقراطية القائمة، من الانقضاض على النظام الديمقراطي عسكريًّا، نهاية الأمر، ووضع كل مؤسسة الدولة السودانية تحت قبضة التوجه الديني الأحادي الذي ظلت ترفع رايته. هذه الهجمة الإخوانية الكبيرة التي استولت بها على مؤسسة الدولة، أوصلت حالة التنافر الداخلية، بين مكونات "الوطنية السودانية"، إلى منحدرٍ غير مسبوق، وأرجعت عملية تخلُّق الهوية السودانية الجامعة قرونًا إلى الوراء. ومن الآثار الفادحة لهذه الردة غير المسبوقة، انفصال جنوب السودان، ووقوف البلاد برمتها على حافة التفتيت. ويمكن القول، باختصارٍ شديد، أن وصول الحركة الإسلامية في السودان، إلى دست الحكم، وتكريسها رؤى الفقه المدرسي في الإعلام، وفي التعليم، وفي الحياة العامة، أهال على شخصية السودان الحضارية، من الركام الجديد ما تقتضي ازاحته جهودًا خرافية.

لابد من التنويه هنا إلى أن ممارسات الحركة الإسلامية السودانية الاقتصادية، منذ اشتراكها في الحكم مع جعفر نميري، قد اتسمت بترك روح الإسلام ومعاني الاسلام جانبًا، وانتهاج نهجٍ رأسماليٍّ هو أقرب ما يكون للرأسمالية الأمريكية المتوحشة، التي يجأر منها عالم اليوم بمر الشكوى. يقول عطا البطحاني أن الفترة الممتدة من منتصف السبعينات حتى منتصف الثمانينات شهدت تراجعًا في الصرف على الخدمات الإجتماعية. فقد انخفض معدل الصرف على التنمية من 29.1% عام 1975، إلى 15.7% عام 1984–1985، كما قل نصيب الخدمات الإجتماعية في الانفاق الجاري من 28.7% عام 1974–1975 إلى 18.3% عام 1984–1985. ويضيف البطحاني أن تلك الفترة شهدت تبلور قوى اقتصادية واجتماعية ذات مصلحة في انتهاج سياسة السوق الحر. وقد شكّلت هذه القوى أساسًا إجتماعيًّا لتكتُّلٍ

سياسيٍّ جديد، مثلته الجبهة القومية الإسلامية. وقد طرح هذا التكتل، دون مواربةٍ، الالتزام بسياسات السوق الحر، مؤكدًا ضرورة أن تنسحب الدولة من إدارة العملية الإقتصادية. كما تم الإعلان عن أن الخدمات من صحةٍ ومن تعليم سلعٌ تُشترى بثمنٍ، وليست حقًّا أو امتيازًا. وما أن أهلت بشائر التسعينات من القرن المنصرم، حتى وصلت الجبهة القومية الإسلامية إلى السلطة في السودان عن طريق الإنقلاب العسكري. وعن طريق الانفراد بالسلطة، والقرار السياسي، دفع الإسلاميون ما بدأووه في حقبة نميري، حيث وجدوا الفرصة لوضع نظرتهم المناقضة لجوهر الإسلام، ولكل تاريخ القيم الاجتماعية في السودان، موضع التنفيذ[41].

الاحتلال الذي جرى للعقل السوداني، هو الذي مكّن عبر تسلسلٍ زمنيٍّ طويلٍ للإسلاميين الفقهيين وذراعهم السياسي المتجذر في فكر الإخوان المسلمين، من حكم السودان، وتغيير أنماط العيش، وأنماط التعايش فيه. فالحالة التي نعيشها الآن ما هي سوى الحصاد المر لاحتلال العقل بالمؤثرات الأجنبية السالبة عبر القرنين الماضيين. فنزعة الإسلاميين الرأسمالية المفرطة، وفتونهم غير المسبوق بالسلطة والثروة، وموت الضمائر الذي يستشرى في أوساطهم، أكثر مما يستشري في سواهم، يدل على أن قيم النسخة الزائفة من الإسلام، قد أخذت بخناقهم، وأنها هي الآن سيدة الموقف التي لا ينازعها منازع. هذه الزيف الملتحف بقداسة الدين هو الذي حجب حكامنا، الجالسين على رؤوسنا الآن، من أن يروا بشاعة ولوغهم غير المسبوق في آنية الفساد والثراء الحرام, وهو الذي أعماهم من أن ينتبهوا إلى تشبثهم المَرَضِي بالسلطة، وهو الذي جعلهم حريصين حرصًا شديًدًا على اقصاء كل من عداهم منها، وممارستهم أبشع أنواع القمع والتعذيب والإهانة ضد شعبهم. كل هذا الذي نراه اليوم يدل على تمكن الفقر الفكري والأخلاقي التابع للفقه المدرسي الوظيفي من مقاليد الأمور في حياتنا. فالأخلاقية الإجتماعية التي تتبناها منظومتنا الحاكمة، باسم الدين، هي في حقيقة أمرها "أوكسيدنتالية" غربية ونقيضة تمامًا لجوهر قيم الدين الإسلامي التي ظلت الشعوب السودانية تتبناها وتمتثل لها فطريًا، حتى قبل بزوغ فجر الإسلام. فهذا الذي يتم اليوم تحت شعارات "الدولة الإسلامية" متصلٌ في حقيقة أمره، بميراثٍ اقطاعيٍّ عثمانيٍّ، وله صلةٌ بالفلسفة الاجتماعية الأوكسيدنتالية، occidental التي أنجبت الرأسمالية، وفلسفت لها، ورسخت التباين الطبقي، والفردانية المفطرة، والتباعد الاجتماعي. فالمسلك الرأسمالي الذي لا يأبه بمصائر الناس، وبمفاقمة الفروق بينهم، ليس له جذرٌ في جوهر الإسلام، ولا في الحياة الإفريقية التقليدية التكافلية التعاضدية. فالعبرة كما يقول كثيرٌ من الاقتصاديين اليوم، ليست باتساع الماعون الاقتصادي، أو بمعدلات النمو، أو بكم عمارةٍ صقيلة الواجهات بنيْت، أو كم جسرًا معلقًا أنشأت، وإنما بما أصاب عامة الناس من حراك اقتصادك، في معاشهم، وفي علاجهم، وفي أمنهم، وفي ضمانات تقاعدهم، وفي مستقبل أبنائهم وبناتهم.

[41] عطا البطحاني، **أزمة الحكم في السودان: أزمة هيمنة أم هيمنة أزمة**، مطبعة جامعة الخرطوم، 2011 ص ص 122 -123

خلاصة القول هنا، إن "السودانوية" التي نطق باسمها بعضنا تحتاج تقعيدًا فكريًا يربط مكونات الشخصية السودانية، وسماتها الحضارية والثقافية المميزة، بما يجب أن يكون عليه شكل الدولة وتوجهاتها التنموية وعلاقات الناس فيها. في هذا المنحى نحتاج تملُّكًا "سودانويًّا" للإسلام، بعد تحريره من سيطرة الفقه الوافد وسائر الشوائب الأوكسيدنتالية التي شابته. فجوهر "السودانوية" المتملِّكة للإسلام من حيث جوهره الخالد، وليس من حيث شريعته وطقوسه، هو العدالة، والحرية، والتعايش السلمي. ومن الضروري جدًا التنبيه هنا أيضًا إلى أن شعار "فصل الدين عن الدولة" يحتاج هو الآخر إلى معالجات أعمق من مجرد طرح الشعار. فلو انحصر رفع شعار "فصل الدين عن الدولة" في مجرد الرضا بانشاء دولةٍ على النمط الغربي "الأوكسيدنتالي" الذي لا يملك فكاكًا من أحابيل أخطبوط العولمة الصاعد، فإنه يصبح شعارًا مضرًّا، بل ومعيقًا. فالفرق ليس في "دولية دينية" أو"دولة لا دينية"، أو "دولة علمانية" أو "دولة مدنية" خاصة حين يتم الترديد لأيِّ واحدةٍ من هذه على المستوى الشعاري بلا تفكيرٍ عميق في مدلولات الشعار. الفرق الجوهري هو الفرق بين دولةٍ تملك بوصلةً قيميةً، تجعل الانسان هو الغاية من كل سعي نسعاه، وأخرى لا تملك تلك البوصلة. فقد تستوي الدولة الدينية والدولة العلمانية في فقدان البوصلة في هذا الصدد. فالأمر لا ينحصر في التفكير بالألفاظ، وإنما بالدلالات الحقيقية للألفاظ.

المهدية وتملُّك الإسلام سودانيًّا:

لقد حاولنا تملك الإسلام سودانيّا ثلاث مرات، ولم يُكتب للمحاولات الثلاث أن تستمر، بسبب عوامل يغلب عليها أنها عوامل خارجية: مرّةً أولى على يد المتصوفة السنّاريين، ومرّةً ثانية على يد الثورة المهدية، ومرَّةً ثالثةً على يد الأستاذ محمود محمد طه وفكرته للبعث الإسلامي. إن أميز ما يميز الثورة المهدية هو اعتداد صاحبها بنفسه، واعتماده فهمًا خاصًّا به للدين الإسلامي، دون أن يرى في ما سبقه إليه غيره من علماء المسلمين، خارج القطر السوداني، شيئًا ملزمًا أو مقيِّدًا. يقول مكي شبيكة إن المهدي قام بأعمالٍ أنكرها عليه العلماء. من تلك الأعمال أمْرُه بحرق الكتب الدينية، إلا الأصول منها، كالقرآن والصحيحين، وإحياء علوم الدين للغزالي، وغيرها مما أخبر به المهدي أنصاره. وبالفعل، أمر المهدي بإحراق بقية الكتب بحجة أنها حجبت عن الناس النور المنبعث من القرآن والسنة. كما أبطل العمل بالمذاهب الأربعة لأنها مثَّلت، في نظره، سدًّا أمام الناس وحالت بينهم وبين ورود منبع العرفان. ولقد ردّ المهدي على من سأله عن مذهبه، بقوله:

> هؤلاء الأئمة جزاهم الله. فقد درّجوا الناس ووصّلوهم إلينا، كمثل الراوية وصلّت الماء من منهلٍ إلى منهل، حتى وصّلت صاحبها للبحر، فجزاهم الله خيرا. فهم رجال ونحن رجال، ولو أدركونا لأتبعونا. وأن مذهبنا هو الكتاب والسنة، وقد طرحنا العمل بالمذاهب ورأي المشايخ.[42]

[42] مكي شبيكة، **السودان عبر القرون**، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964) ص 309.

هذه الجرأة، وهذا الاعتداد بالذات، رغم علتها الجوهرية المتمثلة في الزعم بامتلاك الحقيقة كلها، ورغم افتقارها إلى العلم الكبير المحيط المتضمن ادراكًا دقيقًا لحاجة العصر وطاقته، مثّلت صحوةً مهمّةً جدًّا. فما قام به المهدي من محاولةٍ لتملُّكٍ سودانيٍّ للإسلام، كان أول صرخةٍ سودانيةٍ قويّةً في وجه احتلال العقل السوداني بواسطة الأجنبي، وهذا يُحمد للمهدي، رغم ما اعتور محاولته تلك من علل. ولقد سبق التصوف السناري في سلطنة الفونج (1504–1821)، الثورة المهدية في انتاج نسخة سودانية للإسلام جسدتها مؤسسة التصوف السنارية الشعبية، التي كانت شديدة التميز، وشديدة الاتصال بجوهر الإسلام الخالد، وشديدة الاتصال بحياة الناس اليومية، خاصةً إذا تمت مقارنتها بالفقة المدرسي المنفصل عن جوهر القيم الإسلامية، وعن حياة الناس، وبتصوف الأقطاب الفلسفي، المحلق فوق سموات الناس العاديين. فلقد مثل التصوف السناري ما يمكن أن نسميه اليوم "منظمة مجتمع مدني". ولقد خفف ذلك من غلواء الدولة المركزية، وخلق إرادة للفعل السياسي خارج الدائرة الحاكمة. وما نعاني منه اليوم من عجز حكامنا عن تفويض سلطاتهم، وقمعهم لصوت الرأي العام، ومحقهم لإرادة المواطنين، بل الضرب بها عرض الحائط، إنما نتج عن تغيير المزاج الذي أحدثته الخديوية. نحن بحاجة لأن نقرأ تاريخنا بعناية، من أجل أن بعث سماته المشرقة لنمحو بها التشوهات التي أحدثها احتلال العقل.

لقد كان محمد أحمد المهدي مدركًا للقيمة الأخلاقية الكامنة في جوهر الفكرة الإسلامية، ولذلك، لم يضلله عنها الخطاب الديني الشعاري الذي يدبجه الفقهاء. فالمهدي، رغم محدودية علمه، واستغراقه في ظنه بنفسه اصطفاءً ربانيًّا، قاده إلى أن يجعل من نفسه سلطةً دينيةً نهائيةً، تملك حق محو كل ما ليس صادرًا عنها من تعاليم، كان مدركًا لحقيقة هامةٍ جدًّا، كانت هي الحقيقة الأهم في ذلك المنعطف التاريخي السوداني الكبير. تلك الحقيقة هي يقينه، وهو يقين صحيح، أن الفقهاء الرسميين بعيدون عن جوهر الدين وقيمه. حتى أنه لم يتردد في أن يطلق عليهم لقب "علماء السوء"، بسبب مجافاتهم للحق، وممالأتهم السلطان. ولا غرابة أن تعدى احتقار المهدي لهؤلاء الفقهاء ليصل إلى المنهج الذي أعدهم أصلاً، وهو منهج الفقه المدرسي الوظيفي الأداتي. فهم في حقيقة الأمر، ليسوا سوى نتاجٍ لذلك الفقه المدرسي الوظيفي.

أيضًا، من الملفت للنظر جدًّا أن المهدي حارب الأتراك والمصريين بوصفهم "كفارا"، وليس بوصفهم "مسلمين". فعل هذا رغم علمه أن الأتراك والمصريين الذين جاءوا إلى السودان مسلمون بل ومتصلين، اتصالاً عضويًّا، بالخلافة الإسلامية في الإستانة، وبمؤسسة الأزهر التي يغدق عليها الخديوي. ورغم وقوع اخراج المهدي للأتراك والمصريين من الملة، يدخل في ما يسمى اليوم بـ "النزعة التكفيرية"، إلا أننا ربما احتجنا أن ننظر إليه من زاوية مختلفة، وأن نجد للمهدي فيه له شيئًا من العذر. فالمهدي رأى ظلماً وعنفًا وصنوفًا من التنكيل السلطوي بالبسطاء لم يعهدها السودانيون قط. ولذلك رآهم ليسوا بـ "مسلمين" وإن نطقوا بالشهادتين، وإن أقاموا الشعائر. ولقد رأى المؤرخ المصري إبراهيم شحاتة محاربة المهدي للخلافة العثمانية من زاوية مختلفة مما رآها به سائر المؤرخين المصريين. يقول شحاتة إن الثورة

المهدية تميزت بكونها أخذت بإطار الإحياء الديني، ورفضت خلافة العثمانيين، وأية خلافة أخرى بعد خلافة الخلفاء الراشدين. ويرى شحاتة أن الثورة المهدية مثلّت من منطلقها ذاك حركةً متميزةً في تاريخ علاقات الدولة العثمانية بولاياتها الإسلامية وشعوبها. ويؤكد شحاتة أن الثورة المهدية، «سجلت صورةً لفكرٍ ثوريٍ جديد، اتجه أساسًا ضد استبداد الخديوية وصلاتها بالنفوذ الأجنبي، وربط هذه الصلات وذلك الاستبداد بالخلافة العثمانية وسيادتها»[43]. ففصل المهدي بين الإسلام وقيمه وبين ما تقوم به الخديوية وجباة ضرائبها المسنودين بمؤسسة دينية رسمية تسكت عن المظالن، بل وتبررها، كان فصلاً صحيحًا خوّل له، على الأقل، حق المحاولة للبحث عن مخرج من ذلك المستنقع الأخلاقي.

كان مقياس المهدي لما هو حقٌ وما هو باطلٌ مبنيًّا على جوهر الدين الاسلامي وروحه، ولقد كان مقياسه بسيطًا، ولكنه كان صحيحًا. لم يكن المهدي ينظر إلى ما يرفعه المحتلون ومؤسستهم الدينية التابعة لهم، من شعاراتٍ دينية، وإنما كان ينظر إلى أفعالهم الشنيعة المتسمة بالظلم، وإلى غلظة قلوبهم ووحشيتهم، وعدم مبالاتهم بمعاناة الفقراء والضعفاء من الأهالي، وارهاق كواهلم بما لا يطيقون من ضرائب. يُضاف إلى ذلك، استخدامهم الخوازيق للقتل البطئ المؤلم والمهين، وإلهاب ظهور الأهالي بالسياط، دون رحمة، وبلا أية اجراءات قضائية، فهم كانوا يضربون الناس في الأسواق وفي الحواري على رؤوس الأشهاد من أجل تحصيل الضرائب الباهظة[44]. وكان يرى إلى جانب ذلك، صمت رجال الدين ومباركتهم الضمنية، والعلنية أحيانًا، لكل ذلك.

لو نحن نظرنا، إلى موقف العلماء الرسميين من أصحاب المذاهب، الذين كانوا في خدمة الحكم التركي المصري الوافد، لفهمنا مبررات نزوع المهدي إلى انشاء فقهه الخاص به. فحين علا نجم الثورة المهدية وكثر اعتناق السودانيين لدعوة المهدية، كلف الحكمدار عبد القادر باشا كلاً من المفتي شاكر الغزي، ومحمد خوجلي قاضي عموم السودان، والسيد أحمد الأزهري، أن يقوموا، كلاً على حده، بتأليف رسالة في تكذيب دعوى المهدي. فكتبوا ما طلبه منهم الخديوي، وركزوا في رسالاتهم التي كتبوها على ضرورة طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه. كما أوضحوا أنه لا ضرورة لظهور مهدي في ذلك الوقت، لأن الأرض لم تُملأ ظلمًا وجورًا، وأن الجميع يرتعون في بحبوحة الأمن والسلم تحت رعاية الأفندي الخديوي، والناظر والحكمدار عبد القادر حلمي[45]. كان المهدي يرى المظالم الشنيعة الواقعة على السودانيين من جانب الأتراك والمصريين، في حين كان علماء المذاهب العاملين تحت إمرة الخديوي،

---

[43] إبراهيم شحاتة، **مصر والسودان ووجه الثورة في نصيحة أحمد العوام: دراسة مقارنة في الأصول التاريخية للثورتين العرابية والمهدية واتجاهات الفكر الثوري في عهدهما**، (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ، 1971)، ص 31 [43]

[44] يروي محمد إبراهيم ابو سليم في كتابه، **(تاريخ الخرطوم**، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1999، ص 62) أن صمويل بيكر الذي زار الخرطوم في العام 1862م، أي بعد أربعين عاماً من الفتح المصري التركي للسودان، ذكر أن الذي رآه في الخرطوم كان عملية نهبٍ بشعة لم يعرف التاريخ لها مثيلاً، اشترك فيها كل موظف في الدولة من الحاكم العام إلى أصغر خفير. فالجنود الذين تتكون منهم حامية الخرطوم كانوا يعيشون في البلاد كجيشٍ محتل، وقد انعدمت في قلوبهم الرحمة. كان كل ما يهمهم هو جمع الضرائب والتي كانت تُجبى بإلهاب ظهور الناس بالسياط. وسكان الخرطوم البالغ عددهم ثلاثين الفا آنذاك لم يكن في وسع أي واحدٍ منهم أن يقضي غرضا دون أن يستعين بالرشوة، وكان الجلد والتعذيب شيئاً عاديا. كما ذكر نعوم شقير أسلوبًا آخر للعقوبة لعدم دفع الضريبة أو التباطؤ في دفعها، وهو ربط سروال الرجل حول ساقة فوق القدمين مباشرة، بعد وضع قطة داخل السروال ثم ضرب القطة التي تقوم بتمزيق ساق الرجل بأظافرها. نعوم شقير، **تاريخ السودان**، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل بيروت، 1981

[45] المصدر السابق، ص 231

يرون أن الناس في السودان يرتعون في بحبوحة السلم والأمن في ظل الحكم الخديوي الوافد. هذان الموقفان يعكسان رؤيتين متعارضتين تمامًا. ولذلك فإنه على الرغم من محدودية الأفق الفكري والمعرفي لقائد الثورة المهدية، إلا أن تغاضي من عارضوه باسم الدين، عن ظلم الحكام الشنيع، وتبريرهم له باسم الدين، جعله يوقن بحقه، من جهة، وبباطلهم، من الجهة الأخرى. ولو نحن نظرنا إلى حكم الانقاذ اليوم واستقوائه بمؤسسة رجال الدين الوظيفية الأداتية، لرأينا كيف أن هذا الإرث الخديوي المعوق لا يزال يتمدد في حياتنا ولا يزال يهدد، ليس هويتنا كسودانيين، وإنما قطرنا نفسه بالزوال. هذه الرؤية الدينية المستزرعة أجنبيًّا في تربة بلادنا، قنبلة انشطارية موقوتة، تحدث انفجاراتٍ متتابعة عبر الزمن، وليس إبطال مفعولها بالأمر الهين.

الأستاذ محمود وتملُّك الإسلام سودانيّا:

على ضخامة الفارق الفكري بينهما، من حيث السعة المعرفية، ومن حيث العمق المعرفي بجوهر الإسلام، وبالتصوف، وبثقافة العصر الحديث، هناك صلةٌ كبيرةٌ وجوهريةٌ بين مقاربتي مفجر الثورة المهدية والأستاذ محمود محمد طه. فالرجلان سعيا إلى تملُّكٍ سودانيٍّ لمعاني الإسلام وقيمه، بعيدًا عن الفقه المدرسي الوظيفي، وبعيدًا عن عقدة الأجنبي، والانكسار أمام مظاهر الدين التي لا تمت بصلةٍ إلى جوهر الدين. أقول هذا، مع كامل الإقرار بالصبغة الدينية المتزمتة التي صبغت الثورة المهدية، ومثَّلت لديها انعطافًا من روح التصوف السنّاري المجافية للغلو وللتزمت، ولجعل الدولة رقيبًا وحارسًا لضمائر الناس. يضاف إلى ذلك جنوح الثورة المهدية إلى العنف، ما قادها إلى العديد من التجاوزات. فالسودانيون الذين هبوا لنصرتها لإنهاء عسف الأتراك والمصريين، واستبدادهم، سرعان ما ضاقوا بها هي نفسها حين أوغلت في العنف، والتزمت، وحين اضطربت مساراتها حتى لامست حدود الفوضى. فبعد أن انقضت شِرَّة المهدية الأولى، صحا في كثيرٍ من السودانيين، خاصةً النهريين، مزاجهم الروحاني المعتدل، الموروث منذ العصور الكوشية، والنوبية، والمسيحية، والصوفية السنارية. فقد أحسوا، بعد أن انقضت شِرَّة الثورة، أن حياتهم دخلت نفقًا ضيِّقًا. أيضًا قادت إطلاقية السلطة الدينية التي قامت على ادعاء المهدية، وعلى الشعور اليقيني بامتلاك إذنٍ وتفويضٍ إلهيين، إلى الاستبداد والعنف واسترخاص ارواح الناس. بدا ذلك في عهد مؤسسها محمد أحمد المهدي، وظهر بقدرٍ أكبر، في عهد خليفته من بعده. فقد أصطدم خليفة المهدي بإنطفاء الوهج الروحاني المهدوي في النفوس، عقب وفاة المهدي، وعلا صراع النخب على المصالح والوجاهة، فعاد ليهيمن على الساحة. ومع كل ذلك، تبقى الثورة المهدية معلمًا بارزًا من معالم محاولات صياغة حالةٍ سودانيّةٍ مستقلة عن المراكز العربية الإسلامية؛ المشرقية منها والمغربية.

من ناحيته، دعا الأستاذ محمود محمد طه إلى بعثٍ إسلاميٍّ جديد، وإلى اتباع ما أسماه "طريق محمد"، في محاولةٍ منه إلى جمع السودانيين، ومن ورائهم المسلمين، وراء صاحب الدعوة محمد بن عبد الله، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، بغرض إنهاء التشرذم المذهبي والطائفي. ورفع الأستاذ محمود في

هذه الوجهة شعاره القائل: "بتقليد محمد تتوحد الأمة ويتجدد الدين". قدم الأستاذ محمود محمد طه، في هذا الصدد تفريقًا دقيقًا بين الشريعة والدين، وبين الشريعة والسنة، وفق فهمٍ كليٍّ غير مسبوق في تاريخ الفكر الإسلامي. كما شرح مراقي التقدم في الممارسة الدينية التعبدية التي تنعكس على ترقي الأخلاق. أيضًا قدم الأستاذ محمود فهمًا منهجيًّا لتطوير التشريع الإسلامي عن طريق إعادة آيات الأصول المنسوخة لتصبح محكمةً، بعد نسخ آيات الفروع المحكمة منذ القرن السابع الميلادي، حتى يتسنى رفع الوصايات كلها، لينفتح الباب على الحرية والمسؤولية الفردية، والمساواة. ووفقاً لمنهج التفريق بين القرآن المكي والقرآن المدني، دعا الأستاذ محمود محمد طه إلى نسخ الجهاد، بمعنى القتال لنشر العقيدة، وإكراه الناس على اعتناق الدين. ويترتب على ذلك رفع وصاية الحاكم على المحكومين، ورفع الحجر على فكر الناس وعلى حرية الاعتقاد لديهم، وعلى رفع الشورى وإحلال الديمقراطية مكانها، ثم رفع وصاية المسلمين على غير المسلمين، ليصبح قيام دولة المواطنة ممكنًا، ثم رفع وصاية الرجال على النساء ليتساوى الرجال والنساء أمام القانون[46]. وقد هدف الأستاذ محمود من دعوته لتطوير التشريع فتح الباب للتطبيق الإسلامي من غير أن تصطدم نصوصه بمكاسب الحرية والديمقراطية التي أتاحتها حقبة الحداثة. أيضًا قدم الأستاذ محمود محمد طه نقدًا للحضارة الغربية وأكّد، وهو الذي عاش حقبة الحرب الباردة من أولها، على أن الحضارة الغربية بشقيها الشيوعي والرأسمالي حضارةٌ واحدة، وليس في شقيها هذين إجابة على أسئلة العصر الحاضر، المتعلقة بتحديات قضايا الحرية والمساواة. قال، إن شقّيها هذين لا يختلفان اختلافًا جوهريًّا، لأن كليهما متجذِّرٌ في الفكرة المادية عن الكون، ولذلك لم يفهم كلاهما الإنسان كما ينبغي أن يُفهم. فقصور الفهم الفلسفي في الفكر المادي للظاهرة الإنسانية جعل أحد الشقين؛ "الكتلة الشيوعية"، يقيم اشتراكيةً من غير ديمقراطية، وجعل الشق الآخر؛ "الكتلة الرأسمالية"، يقيم ديمقراطيةً من غير اشتراكية، ما أنتهى بالاثنين إلى اضاعة المعنى الانساني الحقيقي للحياة الإنسانية، وإلى أهدارٍ الموارد بعيدًا عن جهود تحسين أحوال الناس. فقد قاد قصور الفهم لمعنى الحياة الانسانية، ومعنى الظاهرة الانسانية نفسها، إلى تنافسٍ محمومٍ من أجل التفوق العسكري، جعل الشقَّيْن ينفقان على الحرب أضعافًا مضاعفةً لما ينفقانه على السلام، وعلى تطوير الإنسان وترقية المعاني الانسانية فيه. أيضاً سبق الأستاذ محمود محمد طه جميع السودانيين في فهم تنوع الشعوب السودانية، فكان أول من دعا للفدرالية في عام 1955، في وقتٍ كان فيه الحديث عن الفدرالية في السودان مما يقع في نطاق التابوو الذي يحرُم الحديث فيه[47].

حكم الوقت:

الفارقُ الكبير جدًّا بين فكر الثورة المهدية، وبين فكر الحركة الجمهورية، سببه الأساس هو ما يمكن التعبير عنه بعبارة "حكم الوقت". ولا يحتاج المرء إلى تبيين الفارق الشاسع بين سودان القرن التاسع

[46] راجع محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ط 4 (الخرطوم: مطبعة مصر – سودان، 1969) ص ص 142 - 161

[47] راجع محمود محمد طه، **أسس دستور السودان: لقيام جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية**، ط2 (أم درمان – السودان: الحزب الجمهوري 1968).

عشر المنحصرةِ معارفه في أطر الثقافة الدينية المنغلقة المتوارثة، بشقيها الصوفي السناري، والفقهي الوافد، وسودان القرن العشرين الذي انفتح على التعليم الحديث، وعلى معارف العصر ونظرياته السياسية، وعلى أسس الدولة الحديثة، وعلى الثقافة الديمقراطية، وعلى تاريخ المدنيات الانسانية، وعلى التصوف نفسه في عمقه الروحاني والفلسفي. ما يجمع بين الحركتين، على المستوى العمومي، أنهما رأتا في الإسلام حقًّا لهما، بالأصالة، وليس بالتبعية لأي جهةٍ أخرى خارجية، فسعيتا إلى تملُّكِه سودانيًّا وترجمته في واقع الحياة السودانية. ولقد كان الجامع بين الحركتين في سعيهما لتملك الإسلام سودانيًّا، هو رد الاسلام إلى جذره الأصيل، ومعناه الانساني الذي لم تلوثه ملابسات التاريخ والسياسة بعد الحكم الراشدي. أخفقت المهدية في سعيها الفكري، لأنها لم تكن أصلاً تملك أدوات التنظير، والتقعيد الفكري المنهجي، بحكم المرحلة التي جاءت فيها. غير أن المهدية من الناحية العملية، أعطت القطر السوداني وحدة أراضيه، مع خلق إحساس سوداني مشترك، مثّل التخلُّق الأول للوطنية السودانية. ما صنعته المهدية على أرض الواقع أصبح هو الوعاء الذي جعل البحث عن الجذر الضائع ممكناً. أما الفكرة الجمهورية فقد أفادت من مرحلتها التي جاءت فيها، فجمعت بين جوهر الإسلام والتصوف، كما عرفت طبيعة السودان التعددية واعترفت بها. أيضًا وعت الفكرة الجمهورية المكونات الكوشية القديمة والأرواحية الإفريقية في مركب الهوية السودانية المتميزة. يُضاف إلى ما تقدم، فإن الفكرة الجمهورية وعت تحديات الحكم في صيغتها المعاصرة، وعرفت تناقضات الحياة الحديثة مع المفاهيم الإسلامية السلفية، ودعت من ثم لتطوير التشريع الإسلامي.

الثورة المهدية والفكرة الجمهورية تمثِّلان مرتكزين سودانيين أصيليْن هامّيْن جدًّا في مضمار التفكر في الهوية "السودانية" واستعادة فعاليتها العملية. والجوهر المركزي في مركب الهوية السودانية هو "يقظة حاسة العدل". فالسودانيون يحبون العدل، ويمقتون الظلم، لأن البناء التاريخي للذات السودانية كان من أساسه بناءً إنساني النزعة، تشاركي الطبيعة، تعاوني السمات. فـ "العدل" هو ما يجمعنا نحن السودانيين، وانعدام "العدل" هو ما سوف يفرقنا، خاصّةً حين تُطفَّف موازينه، كما هو جارٍ اليوم. هذا الموروث الإسلامي الجوهري، المتمثل في يقظة حاسة العدل، وفي النفور من الظلم، ومن النزاع، ومن العنف، لم يكتسبه السودانيون عن طريق دخول شريعة الإسلام إلى بلادهم، وحسب. وإنما هو ميلٌ مرقومٌ في جينات السودانيين منذ سوالف الحقب. اسلام السودانيين، بهذا المعنى، بناءٌ قديمٌ، وحديثٌ في نفس الوقت. ويمكن القول، بلا تردد أن قديمة أفضل وأبرك من حديثه. إسلام السودانيين إسلام كوني، وهو بهذا المعنى أقدم من الإسلام التاريخي، ومن شريعة الإسلام التاريخية. هو مزيجٌ بين عوامل الشريعة التي لحقت به مؤخرًا، وبين عوامل الحقيقة التي غشيته في تكويناته الأولية المنسية. هذا القِدَم وهذا العمق في الإسلام، هو المشار إليه بقوله تعالى: ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ

وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ))[48]. هذه هي المعاني التي تضمنها فكر الأستاذ محمود محمد طه، وشوشت عليها المؤسسة الفقهية الرسمية، التي استتبعت عقول كثيرٍ من النخب السودانية، فأصبحت لا ترى السودان وكنوزه الفكرية والروحية إلا بعين الفقيه الوافدة، محدودة نطاق الرؤية.

دار النوبة ليست دار حرب!

حين قَبِل النوبيّون الإسلام، قبلوه لأنهم رأوا فيه تجسيدًا كبيرًا لما هم عليه أصلاً من مكارم الأخلاق. ويجب ألا ننسى أبدًا أقوال النبي الكريم العديدة في فضل النوبة وتزكيته لمعدنهم الأخلاقي الأصيل. فالإسلام حين وصلهم في الإطار التاريخي، لم يزدهم كثيرًا على ما كانوا عليه من مكارم الأخلاق. ويمكن القول أنه فقط عرَّفهم بما يتعلق بتفاصيل الأحكام ومنهج العبادات. وعمومًا فقد انسابت رسالة الاسلام في بلاد النوبة بسهولة ويسرٍ شديدين، ولم يقتض ذلك إكرهًا أو حربًا. فالنوبة لم يكونوا بحاجة للحرب التي شنها عليهم كلٌ من عمر بن العاص، وعبد الله بن السرح، اللذين قاتلهما النوبة قتالاً ضاريًا، وأرهقوهما بالمقاومة الشرسة، حتى اضطروهما لاختراع ما أسموه "اتفاقية البقط". هذه الاتفاقية لم تكن سوى مخرجٍ مريحٍ للطرفين من مأزق تعادل القوة العسكرية بينهما. فقد اتضح للطرفين أن تلك الحرب سوف تطول جدًّا، وأن كثيراً من الأنفس سوف تهلك جراءها، ولن يكون فيها نصرٌ حاسم لأيٍّ من الطرفين. هذه الاتفاقية لا علاقة لها البتة بدخول الإسلام في السودان بالمعنى القيمي للإسلام، رغم أنه يمكن القول إنها أتاحت للمسلمين التنقل في بلاد النوبة، والاتجار مع أهلها. لقد كانت اتفاقية البقط اتفاقيةً سياسيّةً صرفةً، أملاها تعادل القوى القتالية بين الطرفين. فرضت نصوص تلك الاتفاقية على النوبة تصدير 360 رأسًا من الرقيق السليم غير المعيب، سنويًّا، إلى والي مصر المسلم، رغم أن النوبة لم يؤسروا في تلك الحرب، كما أنهم أصلاً أهل كتاب! أيضًا نصت الاتفاقية أن يتم ارسال العبيد من النوبة إلى مصر، مقابل أن تمد مصر النوبة بالعدس والحبوب. وهذا البند يجعل من الاتفاقية اتفاقيّةَ تبادلٍ للمنافع. وكما تقدم ذكره، مثّلت الاتفاقية مخرجًا من حرب استنزافٍ استعصى أن يكون فيها منتصرٌ ومنهزم. ليس في اتفاقية البقط ما يدل على أنها اتفاقيةً أملاها طرفٌ منتصرٌ في حرب دينية جهادية، على طرفٍ مهزومٍ.

ما جرى من عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي السرح في محاولتهما غزو بلاد النوبة، لم يكن سوى محاولةً للتوسع الإمبراطوري الأموي من أجل المال والجبايات، ولم يكن حربًا جهادية غرضها التمكين لدين الله في الأرض، ونشر محتوى الإسلام الذي كان عليه النبي والشيخان. فالإسلام كان موجودًا أصلاً في بلاد النوبة، بدليل أنّ فقرةً من فقرات الاتفاقية ألزمت النوبة بنظافة واسراج المسجد القائم في عاصمة النوبة. يُضاف إلى ما تقدّم أن بلاد النوبة تقع ضمن التعريف النبوي لبلاد الحبشة. هذا، إن

[48] سورة الشورى، آية 13

لم نقل، إنها هي بلاد الحبشة المعنية بالإشارات النبوية، كما أشار إلى ذلك عبد الله الطيب[49]. ولذلك بلاد النوبة ليست دار حرب، وما كان ينبغي استهدافها بالحرب من الأساس. وكل هذا التخليط وعدم القدرة على الفرز الذي نجده في احتفاء فقهاء السودان وأهل "الحركة الإسلامية السودانية" باتفاقية البقط، وبملابسات محاولة نشر النسخة الامبراطورية من الإسلام الأموي في السودان، إنما يعود إلى احتلال العقول بواسطة نسخة الإسلام الأموية، الإمبراطورية، الكسروية، التوسعية!

مثّلت الثورة المهدية ارهاصًا مبكِّرًا للفكرة الجمهورية، ومثّل كلاهما مرتكزًا في مضمار البحث عن الذات السودانية الضائعة، وعن الطاقة الحضارية المدفونة تحت ركام من المعلومات الخاطئة والتصورات الخاطئة. والذي يجمع بين هاتين الحركتين الإحيائيتين أنهما سودانيتا الأصل، وانهما انبنتا على تراثِ التصوف السناري، وأنهما وقفتا ضد الفقه المدرسي الوافد، وضد افراغه للدين من محتواه، وجعله شأنًا وظيفيًا يقوم به حصريًّا قبيلٌ متخصِّصٌ في الدارسات الفقهية، يُسمَّوْن برجال الدين. فتلك الصورة المؤسسية الوظيفية الأداتية للدين، التي دخلت مع الغزو التركي المصري الخديوي، ليست من الإسلام، وإنما تعود شكلاً ومضمونًا إلى تقاليد الكهنوت اليهودي والمسيحي في العصور الغابرة[50].

اتجهت كلٌ من الثورة المهدية والفكرة الجمهورية إلى تملُّك الإسلام سودانيًّا وربط جوهره الخالد بالقيم النابتة تاريخيًّا في تربة السودان. اتجهت الثورة المهدية، بحكم وقتها، إلى منحى جهادي عسكري، واتجهت الحركة الجمهورية بحكم تفريقها بين أصول القرآن وفروعه، وبحكم فهمها لطبيعة العصر، ومستقبل الحياة فيه، إلى نهج السلم والمقاومة السلمية. تم استهداف المهدية نظريًّا في وقتها بالمؤسسة الدينية الأزهرية الخديوية المستوردة وفرعها المستزرع في السودان، كما تم استهدافها بالآلة العسكرية، حين تطابقت المصالح الإنجليزية والخديوية في إعادة احتلال السودان. أما الفكرة الجمهوية، وهي فكرةٌ سودانيّةٌ صميمة، فقد تم استهدافها بالمؤسسات الإسلامية المستتبعة للسلطات في كل العالم الإسلامي، ابتداءً بمعهد أم درمان العلمي، وبوزارة الشؤون الدينية والأوقاف في السودان، مرورًا بالأزهر في مصر، وانتهاء بعلماء السعودية من الوهابيين، وبرابطة العالم الإسلامي. فالحملة على الأستاذ محمود في عام 1983، التي قادت إلى اعتقاله، ثم إعدامه في عام 1985، بدأت بواعظ مصري أزهري، اسمه محمد نجيب المطيعي أتي به اللواء عمر محمد الطيب رئيس جهاز أمن نميري ليبتدر حملة التشويش والتنفير ضد الأستاذ محمود محمد طه، وليهيّء الجو والرأي العام لما هو معدٌّ أصلاً، وتقف وراءه جهاتٌ سودانيةٌ وأجنبية. بدأت تلك الحملة من مسجد التقوى في كوبر، وهو مسجد بناه اللواء عمر محمد الطيب نفسه، وانتهت باعتقال الأستاذ محمود محمد طه في 1983، ثم وصلت إلى غايتها بإعدامه في 1985. ولم يكن كل ذلك ليمر، بالصورة التي مرَّ بها، لولا احتلال العقول. ما جرى للأستاذ محمود محمد طه أمر تنفر

[49] عبد الله الطيب، هجرة الحبشة وما وراءها من نبأ، في: **المؤتمر الدولي للإسلام في إفريقيا "**الكتاب الرابع"، "مجموعة مؤلفين"، (الخرطوم: جامعة إفريقيا العالمية، 2006). ص 11

[50] الإخوان الجمهويون، **القضاة الشرعيون عقبة أمام عودة الدين**، (أم درمان - السودان: 1975).

منه الفطرة السودانية السوية نفورًا شديدًا، ولكن تغييب تلك الفطرة بالفقه السلطوي هو الذي جعل ما حدث يحدث، وبتلك الكيفية الصادمة. ولابد من القول هنا، إن الأستاذ محمود كان مستهدفاً بشكلٍ مباشرٍ من قِبَل المؤسسة المصرية الحاكمة، منذ وقوفه في صف الاستقلاليين قُبيْل استقلال السودان، مروراً بموقفه من القومية العربية وزعامة جمال عبد الناصر، الذي ضمنه كتابيه "التحدي الذي يواجه العرب"، و"مشكلة الشرق الأوسط"، وانتهاءً بوقوفه ضد مشروع التكامل المصري السوداني، في فترة تقارب السادات ونميري.

خاتمة:

لا تدعو هذه الورقة، لا صراحةً ولا ضمنًا إلى أي جفوةٍ مع الإسلام أو مع العروبة، أو إلى أي انكارٍ للمكونات العربية والإسلامية في مُركَّب الهوية السودانية. فالإسلام والعروبة مكونان هامّان جدًّا من مكونات الشخصية السودانية، وهما ليسا غريبين على منطقة القرن الإفريقي، فقد حدث التكامل بين العروبة والإسلام من جهة، وبين ثقافات القرن الإفريقي من الجهة الأخرى، منذ غابر الحقب. كل ما في الأمر، أن تماهينا مع الإسلام ومع العروبة ينبغي أن يكون تماهيًا من حيث الجوهر، لا من حيث الملابسات التاريخية، خاصةً التي حدثت في فترة الانحطاط الاسلامية الطويلة. فما نحتاجه نحن اليوم كسودانيين، هو إعادة تعريف الإسلام، والعروبة، وربطهما بالقيم الانسانية الخالدة، وبما ورثناه من فضائل كتبها في شفراتنا الوراثية تاريخنا الطويل السابق للعروبة وللإسلام. ولكن، لن يتحقق لنا هذا، ما لم نقم بتملُّك سودانيٍّ للمعاني الإنسانية السامقة المندغمة في كلٍّ من الإسلام والعروبة، والفرز بينها وبين ما بِيْعَ لنا باسمهما، في وقتٍ متأخرٍ، في إطار التوسعات الإمبراطورية، بغرض استتباعنا. أثّرت كلٌ من العروبة والإسلام، بمقادير متفاوتة، على كلٍّ من الصومال، واريتريا، وإثيوبيا، ولكنهما لم يسلبا أيًّا من هذه الأقطار هويتها الوطنية، أو فرادتها، أو خصوصيتها. فنحن السودانيين، ننتمي في جذرنا الإثني، واللغوي المنسي، ومنظومة قيمنا وأعرافنا ونظرتنا إلى الكون والحياة إلى هذا الفضاء المسمى القرن الإفريقي في شرق القارة، وبقدر أقل، إلى الحزام الإفريقي في وسط القارة وغربها عبر نطاق الصحراء والسافنا الفقيرة الممتد بين ساحل البحر الأحمر والمحيط الأطلسي. غير أن لنا ارتباطات جيواستراتيجية هامة جداً بالجزيرة العربية، وبالفضاء المتوسطي المشرقي، ولابد لنا من رعايتها. ولكننا قطعًا رغم تداخل تاريخينا في بعض جزئياته مع تاريخ الفضاء العربي المشرقي المتوسطي، لسنا جزءًا من بنائه العقلي، ومزاجه الروحاني، وثقافته التي انتجت منظومات قيمه الإجتماعية وشخصية إنسانه. ولقد اتضح هذا الأمر بجلاءٍ شديد لكثير من السودانيين حين اختلطوا بالإخوة العرب من تلك المناطق اختلاطاً لصيقًا في أماكن العمل عبر الأربعين سنة المنصرمة، في دول النفط العربيّة. الطريف في الأمر، أن إخوتنا العرب يرون أننا مختلفين عنهم، ويعاملوننا على هذا الأساس، في حين نظن نحن العكس منكرين أحاسيسنا الحقيقية. وما ذاك إلا بسبب احتلال العقول، وغسيل الدماغ الذي جرى لنا، وقبلناه دون مساءلة، مما جعلنا نترك هويتنا التي تخصنا وراء ظهورنا، وهي هوية مصوغةٌ من أندر المعادن في المعنى الإنساني، لنركض وراء سراب هويّةٍ كلما جذبنا أثوابها على أجسادنا انزلقت منها وتركتنا عراة. نعم، نحن عرب

ولكن بطريقتنا، ونحن مسلمون، ولكن بطريقتنا، ونحن أفارقة، ولكن بطريقتنا. خلاصة القول، وباختصارٍ شديد جدًا، نحن "سودانيون"، وهذا كافٍ جدًّا ومُشرِّف جدًّا.

الإرث السناري الكوشي المغاير، إلى حدٍّ كبيرٍ، لما عليه حال غالب العالم الإسلامي، هو ما استقى منه محمد أحمد المهدي رؤيته ومواقفه. وبطبيعة الحال، لم يستقِ محمد أحمد المهدي رؤيته من ذلك الإرث بشكلٍ واعٍ معتمد على الدراسة والتمحيص، وإنما استقاه باحساسه الفطري. ما أعمله محمد أحمد المهدي وهو ينظر إلى الحكم التركي في السودان هو اكتمال حاسة العدل والانصاف لديه، وشدة حساسيتها. لقد رأى المهدي الظلم يُمارس كل يومٍ أمام عينيه، فأنكره، وعجز عن تحمله منظره، و عن التصالح معه. كانتى المهدية تعبيرًا عنيفًا، عن هذا الإرث الكوشي السناري الصوفي الممتزج الذي اندرج في بنية الوعي "السودانوية". ولقد اقتضت ظروف المرحلة ذلك العنف الذي ليس من طبيعة ذلك المزيج. وانتهاج العنف، على ضرورته آنذاك، هو ما جعل المهدية قصيرة العمر، لأنها خالفت الناموس "السودانوي". هذا الإرث المركب هو ما أسس عليه أيضًا الأستاذ محمود محمد طه نظرته وصاغ وفقه بشاراته بنهضة السودان ذات الطابع الكوكبي، حيث قال:

> أنا زعيمٌ بأن الإسلام هو قبلة العالم منذ اليوم، وأن القرآن هو دستوره، وأن السودان إذ يقدم ذلك القانون في صورته العملية، المحققة للتوفيق بين حاجة الفرد إلى الحرية المطلقة، وحاجة الجماعة إلى الأمن، هو مركز دائرة الوجود على هذا الكوكب. ولا يَهُولَنَّ أحدًا هذا القولُ، لكون السودان، جاهلاً، خاملاً، صغيراً، فإن عناية الله قد حفظت على أهله من أصائل الطبائع، ما سيجعلهم نقطة التقاء الأرض بأسباب السماء[51].

لقد هام "جماعة الغابة والصحراء" بسنار وجعلوها مرتكزًا لهم، غير أنهم لم ينفذوا، في ما أرى، إلى جوهر معناها، وإلى تسلسل مواريثها التي يجب أن يُعاد انتاجها في قالبٍ جديد، وهي مواريث لا تقف عند حد العروبة والإسلام. ولكن، لا تقلل هذه الملاحظة شيئًا في جهود جماعة الغابة والصحراء، فسعيهم أصلاً كان سعيًا لإيجاد مرتكزٍ لتيارٍ أدبي، أكثر من كونه سعيًا لإيجاد نهجٍ احيائيٍّ متكامل يستهدف البعث الحضاري والنهضةً الشاملة. فنحن اليوم بحاجةٍ إلى غربلة الموروث السوداني كله، والنظر النقدي في المسارات التي سلكناها. ونحتاج في ذلك، أول ما نحتاج، خلع خوذات الفقه المدرسي الوافد، التي ألبسنا إياها المستعمر الخديوي قسرًا، حتى نستطيع أن ننظر إلى تاريخنا وإلى مسارات فكرنا بعينٍ سودانية. وسوف لن تستبعد هذه العين السودانية المكون العربي الإسلامي. فنحن نفكر بالعربية، ونكتب بالعربية، ونقدس المقدس الإسلامي، كما أن بعض ذائقتنا الجمالية صوفيةٌ منزرعة في تربة المخيال الصوفي وآثاره الأدبية.

---

[51] محمود محمد طه، **رسائل ومقالات – الكتاب الأول**، (الخرطوم - السودان: مطبعة مصر سودان، 1971)، ص 5

نحن بحاجة إلى أن نعيد زيارة تاريخنا، وأن نعيد تركيبه من جديد. ونحتاج بشكل خاص أن ننظر في القرنين التاسع عشر والعشرين. ونحتاج أن نفكر بشكلٍ جديد في الثورة المهدية، وفي الفكرة الجمهورية، مضافًا إليهما أدبيات اليسار الناضجة، سودانوية الطابع، وسائر الاسهامات الفكرية والثقافية التي تلمّست خصوصية الشخصية السودانية، وخصوصية الحضارة السودانية التي أوشكت أن تصبح خارج نطاق مكونات وعينا بذاتنا. علينا أن نفكر في سُبل الانعتاق من مؤثرات الاستلاب، في شقّيه الاثنين: الديني والعلماني. نحتاج أن نبلور المنظور "السودانوي" المتحرر من الاستلاب الأجنبي، سواءً كان ذلك الاستلاب في إطار الدين، والفكر، والسياسة، أم في إطار الأدب، والفن، والفولكلور، وسائر تجليات الثقافة الأخرى الدالة على مكونات الشخصية السودانية، وخصوصيتها.

الدعوة لهذه المراجعة التوليفية لا تتجه إلى تغليب إسهامِ جهةٍ ما، على اسهامِ جهةٍ ما أخرى، وإنما إلى خلق ما يمكن أن نسميه "بنية معرفية سودانوية"، معيارية، canon، تصبح مرتكزا وموجِّهًا للبحث في تاريخ السودان، وفي الروحانية السودانية، وفي الفكر السوداني، وفي الأدب السوداني، وفي الفن السوداني، وفي اجتراح نموذجٍ سودانيٍّ للتنمية، وللحكم، وللإدارة. ويقتضي كل ذلك إعادة النظر في مجريات القرنين الأخيرين من تاريخ السودان من منظور "سودانوي" تأصيلي عميق، يجرد نظرتنا إلى شخصيتنا الحضارية، من تأثيرات الفقه المدرسي الوافد، الذي ما جاء أصلاً إلا ليسلبنا إعتدادنا بذواتنا، وارتباطنا بجذورنا، واحتكامنا إلى رؤانا التي شكّلها واقعنا التاريخي، وشخصيتنا التاريخية المنمازة، حتى يسهل ابتلاعنا وتغييب شخصيتنا الاعتبارية من مجريات التاريخ المرئي، والملموس، والمرقوم. يُضاف إلى ذلك، ضرورة أن ننفلت من تأثيرات الاستلاب الغربي، والنظرة الأوكسيدنتالية التي لا ترى مخرجًا لنا سوى بتذويبنا في بنية العقل الغربي وتجربته التاريخية، التي توشك أن تستنفد طاقاتها وتخرج من التاريخ إلى غير رجعة. تعني "السودانوية" ضمن ما تعني، في تقديري، انفلاتًا من ربقة الرؤية الغربية للكون وللانسان وللحياة الإنسانية. فبقدر من نُفلت أيدينا من قبضة الفقه المدرسي ودولته الدينية السلطوية، علينا أيضًا أن نفلت أيدينا من قبضة العقل الغربي وأذرعه السياسية والإقتصادية التي تحاول أن تستتبع كل العالم للمركز الغربي.

فلو نحن نظرنا إلى الجدل الذي ظل يدور في أوساطنا اليوم، للاحظنا أن أكثر ما نناقشه ونبدد فيه طاقتنا ووقتنا، لا يخصنا! كما أنه لا يقود إلى أية نتائج. الاسلاميون ظلوا يحشروننا في جدال عقيمٍ حول "تطبيق الشريعة"، لا علاقة له البتة بمشاكل واقعنا، ولا بمسارات نهضتنا. يظلون يدورون في هذه الحلقة المفرغة، وأحوال الناس تسير من سيءٍ إلى أسوأ، والقطر تنتقص أراضيه من أطرافها، وفرص بقائه

كلا متماسكا تتناقص، ولا أحد ينتبه. هذه الدائرة الشريرة، غير المنتجة، التي ظللنا ندور فيها، تباعد بيننا وتقسمنا، من ناحية، وتجعل منا، من الناحية الأخرى، هدفًا سهلاً، أو كما يسميه الغربيون هدفًا ناعمًا soft target للقوى الكبرى، ولمختلف أنواع الاستقطاب الإقليمي. أما غلاة العلمانيين فإنهم لا ينفكون يغرقوننا في شعارات و"رطاناتٍ" لا يفهمها شارعنا، وإنما يتلقفها بعض صفوتنا من ذوي النظر القصير، والعجلة الوافرة، فتجعل منهم، رغم أنفهم، مطايا للأجندة الأجنبية، وتسهم في حبسنا في حالة الشلل الحضارية التي طالت.

قائمة المراجع:

- إبراهيم، محمّد المكّي. **الفكر السّوداني: أصوله وتطوّره**، ط 2 (الخرطوم: مطبعة أرو، 1989).
- أبو سليم، محمّد إبراهيم. **بحوث في تاريخ السّودان: الأراضي – العلماء – الخلافة – بربر – علي الميرغني** (بيروت – لبنان: دار الجيل، 1992).

- ---------. **تاريخ الخرطوم** (بيروت– لبنان: دار الجيل، 1999).
- الإخوان الجمهوريّون. **القضاة الشّرعيّون عقبة أمام عودة الدّين** (السّودان: جامعة أمّ درمان، 1975).
- البطحاني، عطا. **أزمة الحكم في السّودان: أزمة هيمنة أم هيمنة أزمة** (الخرطوم – السودان: مطبعة جامعة الخرطوم، 2011).
- بشير، محمد عمر، **تطور التعليم في السودان، 1898 – 1956**، ترجمة هنري رياض، محمد سليمان، عبد الله الحسن، الجنيد علي عمر ط 2 (بيروت – لبنان: دار الجيل 1983).

- حاج حمد، محمّد أبو القاسم. **السودان: المأزق التّاريخي وآفاق المستقبل (جدليّة التّركيب)**، مجلّد 1 (بيروت – لبنان: دار ابن حزم للطّباعة والنّشر، 200).

- حمد، النّور. **مهارب المبدعين: قراءة في السِّير والنّصوص السّودانية** (الخرطوم – السودان: دار مدارك للنّشر، 2010).
- ------. **انفصال جنوب السّودان: نظرة كليّة في مفترق التحوّل الماثل، في انفصال جنوب السّودان: المخاطر والفرص** (بيروت/ الدّوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
- خالد، منصور. **السّودان: أهوال الحرب وطموحات السّلام، قصّة بلدين**، ط 2 (الخرطوم – السودان: دار مدارك للطِّباعة والنّشر، 2008).
- دينق، فرنسيس. **صراع الرّؤى: نزاع الهويّات في السّودان**، ترجمة عوض حسن محمّد أحمد (الخرطوم – السودان: مركز الدِّراسات السّودانية، 1999).
- شبيكة، مكي. **السّودان عبر القرون** (القاهرة – ج م ع: لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، 1964).
- شحاتة، إبراهيم. **مصر والسّودان ووجه الثّورة في نصيحة أحمد العوّام: دراسة مقارنة في الأصول التّاريخيّة للثّورتين العرابيّة والمهديّة واتِّجاهات الفكر الثّوري في عهدهما** (الإسكندريّة – ج م ع: مؤسّسة الثّقافة الجامعيّة، 1971).
- شقير، نعوم. **تاريخ السّودان**، تحقيق محمّد إبراهيم أبو سليم (بيروت – لبنان: دار الجيل، 1981).

- شكري، محمد فؤاد. **مصر والسّودان: تاريخ وحدة وادي النّيل السياسيّة في القرن التّاسع عشر 1820 –1899** (القاهرة – ج م ع: دار المعارف، 1963).
- طه، عبد الرحمن علي. **السّودان للسّودانيين: طمعٌ، فنزاعٌ، فوثبةٌ، فجهاد** (الخرطوم – السودان: مطابع شركة الطبيع والنّشر، 1955).
- محجوب، عبد الخالق، **أفكار وآراء حول فلسفة الإخوان المسلمين** (الخرطوم – السودان: دار عزة للنشر والتوزيع، 2001).
- طه، محمود محمّد. **السّفر الأوّل**، ط3 (الخرطوم – السودان: الإخوان الجمهوريون، 1976).
- -----------. **أسس دستور السودان: لقيام جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية**، ط2 (أم درمان – السودان: الحزب الجمهوري 1968).
- -----------. **قل هذه سبيلي، ط 3** (الخرطوم – السودان: الإخوان الجمهوريون، 1976).
- -----------. **الرّسالة الثّانية من الإسلام**، ط 4 (الخرطوم – السودان: مطبعة مصر – سودان، 1969).
- -----------. **رسائل ومقالات – الكتاب الأوّل** (الخرطوم – السودان: مطبعة مصر – سودان، 1973).
- مختار، محمد علي، **تاريخ السودان من منظور فرنسي**، (الخرطوم – السودان: عزة للنشر والتوزيع 2003).
- طوسون، عمر. **تاريخ مديريّة خط الاستواء من فتحها إلى ضياعها**، ج 1 (الإسكندريّة – ج م ع: مكتبة العدل، مصر 1937).
- عابدين، عبد المجيد. **العرب والحبشة** (القاهرة – ج م ع: دار الفكر العربي، د.ت).
- العارف، ممتاز. **الأحباش بين مأرب وأكسوم: لمحات تاريخيّة من العلاقات العربيّة الحبشيّة ونشوء إثيوبيا الحديثة** (بيروت – لبنان: منشورات المكتبة العصريّة، 1975).
- عبد السّلام، المحبوب. **الحركة الإسلاميّة السودانيّة: دائرة الضّوء خطوط الظّلام، تأمّلات في العشريّة الأولى لعهد الإنقاذ** (القاهرة – ج م ع: مكتبة جزيرة الورد، 2009).
- عبد الوهّاب، محمّد حلمي. "جدل الوالي والوليّ في التّجربة الصّوفيّة المصريّة، **مجلّة عمران**، العدد 2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات (خريف 2012).

- العلواني، طه جابر. "مقدمة كتاب غريغوار منصور مرشو، **من الاستتباع إلى الاستبداد: حفريّات في آليّات احتلال العقل**، ط 2"، في: غريغوار منصور مرشو، **من الاستتباع إلى الاستبداد: حفريّات في آليّات احتلال العقل**، ط 2 (دمشق – سوريا: دار الملتقى، 2009).
- العلوي، هادي. **الأعمال الكاملة (1): خلاصات في السِّياسة والفكر السِّياسي الإسلامي**، ط 5 (دمشق – سوريا: دار المدى للثّقافة والنّشر، 2012).
- غنيمي الشّيخ، رأفت. **مصر والسّودان في العلاقات الدّوليّة**، ط2 (القاهرة – ج م ع: عالم الكتب – جامعة القاهرة، 1983).
- مرزوقي، حسن. "الإسلام الطّرقي ومستويات التّأصيل"، **مجلّة عمران**، العدد 2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات (خريف 2012).
- مقار، نسيم. **مصر وبناء السّودان الحديث** (القاهرة – ج م ع: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب– جامعة القاهرة، 1993).
- هاشم، محمّد جلال. **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الوطنيّة السّودانيّة وظاهرة الثّورة والدّيمقراطيّة**، ط 5 (الخرطوم – السودان: د.ن، 2012).
- Collins, Robert. *A History of Modern Sudan* (Cambridge: Cambridge University Press, UK, 2008).